عقد الكالئ بالكالئ

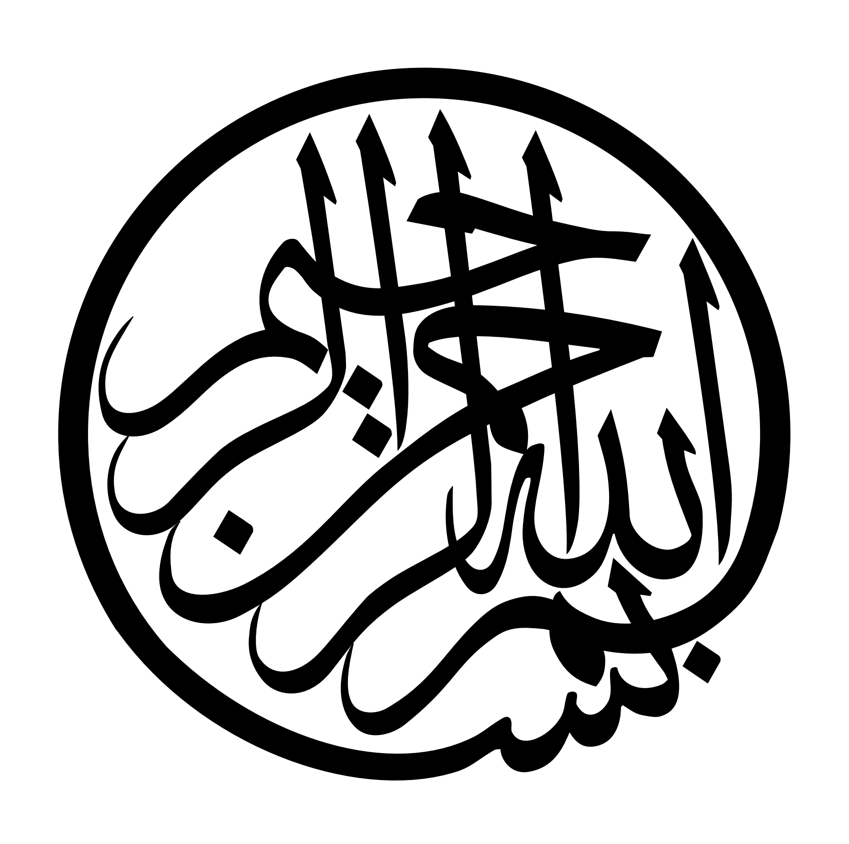
تدليلاً وتعليلاً

سامي السويلم

مركز البحث والتطوير

شركة الراجحي المصرفية للاستثمار

شعبان ١٤٢٢هـ - نوفمبر ٢٠٠١


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

تمهيد

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد.

يمثل النهي عن الكالئ بالكالئ أحد المعالم البارزة من معالم قواعد التبادل في الاقتصاد الإسلامي. وذلك أن المبادلات المالية إما أن تكون حاضرة البدلين، أو مؤجلة أحد البدلين، أو مؤجلة كلا البدلين. والقسمان الأولان جائزان باتفاق الفقهاء، بينما القسم الثالث، وهو الكالئ بالكالئ، ممنوع بالاتفاق. وهذا يعني أن الكالئ بالكالئ يمثل نظرياً ثلث المبادلات المالية. واتفاقُ العلماء على منعه، خلفاً عن سلف، مع كثرة الفروع والصور التي تنبني على هذه المعاملة، يتطلب دراسة عميقة من أجل فهم قواعد التشريع في هذا الجانب الجوهري من جوانب النشاط الإنساني. وبالرغم من ذلك فإن الدراسات التي عُنيت بهذا الحكم، تدليلاً وتعليلاً، لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة.

أضف إلى ذلك أن كثيراً من الدراسات المعاصرة ركزت عنايتها على تحليل الربا وجوانبه الفقهية والاقتصادية. ومع التقدم الملموس في هذا الجانب، إلا أن فهم الأصول الاقتصادية والفقهية للمبادلات الممنوعة، بما فيها الربا، يتطلب دراسة مقارنة بين العقود الممنوعة، خاصة تلك التي اتضحت معالمها، وانعقد الإجماع على حكمها، بحيث يسهل على الباحث الانطلاق من أرضية ثابتة وواضحة لتحليل الموضوع. إن كمال الشريعة الإسلامية يستلزم خلوها من التناقض، وهذا يعني أن هناك أصولاً مشتركة تحكم المبادلات المالية، وتحدد معالم النظام الإسلامي للتبادل. ولذلك فإن الاتجاه الذي بدأ يظهر نحو إباحة عقد الكالئ مطلقاً،[١] مع كونه يمثل مخالفة صريحة للإجماع والنصوص القاضية بتحريم هذا العقد، فإنه، كما سيتضح من البحث، يمثل تناقضاً ظاهراً بين موقف هؤلاء الكتاب من تحريم الربا وفي نفس الوقت إباحة الكالئ. وهذا التناقض يمثل، في نظري، أحد جوانب الخلل في معالجة أصول المعاوضات الممنوعة وفي فهم نظرية الإسلام في التبادل.

ومما يلفت النظر في هذه القضية أن الفقهاء عبر القرون لم يعترضوا على منع عقد الكالئ بالرغم من النقد الموجه لبعض أدلة تحريمه. حتى جاء هذا العصر، وبدأت بعض الآراء تستشكل هذا المنع، وتدعو إلى إباحته جملة وتفصيلاً. والحقيقة أن نشوء هذه الآراء في هذا العصر ليس غريباً إذا أخذنا في الاعتبار أن القيم الرأسمالية استطاعت أن تبسط هيمنتها على الحياة الاقتصادية اليوم، وازدهرت من ثم تجارة الديون، وتعددت أنواع

---

[١] كما يظهر في كتابات الشيخ عبدالسميع إمام في «نظرات في أصول البيوع الممنوعة» ص ١١٥، ود. رفيق المصري في «الجامع في أصول الربا» ص ٣٤٦، ود. أحمد علي عبدالله في «المرابحة» ص ٢٤٨، ود. منذر قحف في بحث «عقد التوريد»، ود. زكي بدوي في *Islamic Banker*, August 1996، وغيرهم.

المداينات، وفرضت نفسها في واقع الحياة العملية، حتى أضحت محوراً رئيساً من محاور النشاط الاقتصادي اليوم أكثر من أي وقت مضى. في هذه الأجواء وجد كثير من الباحثين أن منع الكالئ بالكالئ يصادم واقعاً ملموساً، ويقف سداً أمام كثير من التعاملات التي استجدت في هذا العصر. ولما كانت هذه المستجدات مبنية على مسلّمات وأسس منافية للأسس الإسلامية للاقتصاد، لم يكن مستغرباً أن تظهر الدعوة لإباحة هذه النوع من التعامل والتشكيك أو الإعراض عما أطبقت عليه الأمة أكثر من ألف عام.

وأول وأوسع دراسة مستقلة منشورة لعقد الكالئ وقفتُ عليها هي دراسة الدكتور نزيه حماد، المنشورة ضمن كتابه «دراسات في أصول المداينات». وهي دراسة تتبع فيها الباحث صور عقد الكالئ وأقوال العلماء في معناه وما ألحق به وهو ليس منه، على وجه لم يُسبق إليه فيما أعلم. لكنه لم يتوسع في الاستدلال على تحريم الكالئ. كما أني لم أقف على دراسة تناولت تعليل منع الكالئ بالكالئ بالمناقشة والتحليل، من جانبيه الفقهي والاقتصادي.

لهذه الأسباب جميعاً، تبدو الحاجة ماسة لدراسة عقد الكالئ دراسة تحليلية مقارنة، تستوعب أولاً الأدلة الشرعية على منعه، ثم تتلمس ثانياً الأصول والأسس التي يمكن أن يستند إليها هذا المنع، ومقارنة ذلك بالعقود الممنوعة الأخرى، خاصة الربا. وهذه الدراسة تعتبر خطوة في هذا المضمار.

منهج البحث

وقد انطلق البحث من المبدأ القاضي بأن أي نظرية في الاقتصاد الإسلامي يجب أن تحقق شرطين أساسيين:

الأول: ألا تخالف الأحكام الشرعية الثابتة بالنص أوالإجماع.

الثاني: أن تكون سالمة في ذاتها من التناقض.

ولذلك اشتمل البحث على قسمين. الأول يتتبع الأدلة الشرعية، من الكتاب والسنة والإجماع المتعلقة بحكم بيع الكالئ، والخروج بتصور واضح لموقف الشريعة من هذا العقد بحيث يكون هذا الموقف هو الأساس الذي ينطلق منه التحليل.

والقسم الثاني خاص بدراسة أوجه التعليل، الفقهي والاقتصادي، لموقف الشريعة المطهرة من هذا النوع من التبادل. ولذلك اعتمد البحث منهج المقارنة بين عقد الكالئ والبيوع الممنوعة الأخرى. وذلك لأن الافتراض الجوهري الذي سار عليه البحث هو أن البيوع الممنوعة ترجع إلى أصول مشتركة كلية تحكمها وتنتظمها جميعاً. وهي فرضية اعتمدها عدد من الفقهاء، على سبيل المثال الإمام أبو بكر ابن العربي،[1] وبناء على ذلك فأي تعليل مقترح لمنع بيع الكالئ يجب أن يكون منسجماً مع قواعد المبادلات إجمالاً، وألا يتخلف أثره إذا وجد في عقد آخر. بعبارة أخرى، فإن التعليل المطروح يجب أن يسلم من التناقض.

---

[1] في أحكام القرآن ١ / ٢٤٤، والقبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ٢ / ٧٨٧.

كما انطلق البحث من مسلمة أن «النقل الصحيح لا يعارض العقل الصريح». فما استقر عليه حكم الكالئ في الشرع المطهر، لا بد أن يكون مصلحة راجحة. ولهذا الغرض تطلب البحث دراسة أوجه المصالح والمفاسد الاقتصادية التي يمكن أن يحققها، وذلك للوصول إلى تقويم متوازن للعقد.

شكر وتقدير

أشكر أصحاب الفضيلة: د. بكر أبو زيد، د. يعقوب الباحسين، د. عبدالله الوكيل، على تفضلهم بقراءة البحث، وما أبدوه من ملحوظات. وقد كان للمناقشات المطولة مع فضيلة الشيخ د. علي الندوي أثر ملموس في تطوير النواة الأولى لهذا البحث وإثرائه بالملاحظات والاستنتاجات التي تضمنها. وبالرغم من ذلك فإن أي خطأ أو سوء فهم يجده القارئ فهو على عهدة الكاتب وحده.

أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا البحث. وما كان فيه من صواب فهو من الله وحده، وإلا فهو مني ومن الشيطان وأستغفر الله تعالى من كل زلل.

مقدمة

مفهوم الكالئ بالكالئ

المعنى اللغوي[1]

تدور استعمالات مادة «ك ل أ» على معنى الحفظ والإبقاء. تقول: كلأه الله أي حفظه. قال الله عز وجل: ﴿قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن﴾ أي يحفظكم منه. وفي صحيح مسلم (رقم ٦٨٠) أنه ﷺ قال لبلال: «اكْلأ لنا الليل» أي احفظه واحرسه. ومنه الكَلأ أي المرعى، لأن به حفظ قوام الأنعام وبقاؤها.

والإبقاء يقتضي التأخير، ومن هذا الباب قولهم: بلّغَ الله بك أكْلأ العمر، أي أقصاه وآخره. ومنه قولهم: تكلأتُ كُلأةً أي استنسأتُ نسيئة، والنسيئة: التأخير. وقول الشاعر:

وإذا تُباشِرُكَ الهُمومُ ... فَإنها كَالٍ وناجِز

أي منها نسيئة ومنها نقد.

وفي الحديث أنه ﷺ نهى عن الكالئ بالكالئ، قال أبوعبيد: يعني النسيئة بالنسيئة. وعلى هذا اتفاق أئمة اللغة.[2] فكل من البائع والمشتري يكلأ صاحبه، أي يحفظ عليه دَينه ويرقب متى يحِل. أو أن البدل محفوظ في ذمة المدين، أي مضمون عليه للدائن إلى حين الأجل. فتصبح كالئ هنا بمعنى مكلوء، من باب فاعل بمعنى مفعول.

المعنى الشرعي

فسره نافع مولى ابن عمر، أحد رواة الحديث، بأنه «الدَين بالدَين»،[3] وتتابع على هذا كثير من الفقهاء والشراح. وتقدم حكاية قول أبي عبيد بأنه النسيئة بالنسيئة. وعرفه شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه: «المؤخر الذي لم يقبض بالمؤخر الذي لم يقبض».[4] وقد ذكر الشراح صوراً متعددة له، هي من باب اختلاف التنوع، وليس التضاد، لأنها ترجع إلى معنى واحد هو النسيئة بالنسيئة. وسألخص فيما يلي أبرز هذه الصور، وهي التي وقع الإجماع عليها:

١. أن يشتري بضاعة مؤجلة التسليم بثمن مؤجل التسليم كذلك، سواءاً اتحد الأجلان أو اختلفا.

---

[1] انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس، لسان العرب لابن منظور، غريب الحديث لأبي عبيد ١ / ٢٠.

[2] حكاه د. نزيه حماد في كتابه «دراسات في أصول المداينات»، ص ٢٤٢.

[3] سنن البيهقي ٥ / ٢٩٠.

[4] الفتاوى ٢٠ / ٥١٢.

وتسمى هذه الصورة ابتداء الدَين بالدَين. وهي مطابقة لبيع السلم إذا تأجل رأس المال. وهذه الصورة موافقة لما يسمى بيع الآجال (forward contract) في التعاملات المعاصرة.

٢. أن يشتري بضاعة مؤجلة التسليم مقابل دَين للمشتري على البائع، سواءاً حل أجله أو لم يحل. وسواءاً كان الدَين ثمناً مؤجلاً أو بضاعة مؤجلة من جنس آخر. وتسمى هذه الصورة فسخ الدَين بالدَين.[١]

٣. ربا النسيئة الصريح: يقول الدائن للمدين أتقضي أم تربي؟ فيزيد الدَين على المدين لقاء التأجيل. فهذا معاوضة بين دَين ودَين وكلاهما من جنس واحد.

وهذه الصور اتفق العلماء على تحريمها.[٢] وهناك صور أخرى محل خلاف أحيل القارئ إلى بحث الأستاذ الدكتور نزيه للتوسع فيها.

ضابط عقد الكالئ

ويمكننا أن نضع ضابطاً لهذه الصور، يمكن من خلاله معرفة ما إذا كانت معاوضةٌ ما من باب الكالئ بالكالئ أم لا. فيمكن القول أن بيع الكالئ هو:

«بيع أنشأ دَينا وخلا عن القبض». وإن شئت: «مداينة خلت عن القبض».[٣]

فالبيع هو المعاوضة التي يراد بها الربح، فخرج بذلك ما لم يرد به الربح كالحوالة، فإنها يراد بها الاستيفاء. كما يخرج ما ليس بمعاوضة، كالإبراء والإسقاط.

أنشأ دَيناً: على أحد الطرفين أو كليهما. فتدخل الصور الثلاث أعلاه جميعاً. كما يخرج ما لم يُنشئ دَيناً، كما في المقاصة بين الديون في الذمم. ولأن المقصود بها إبراء الذمم واستيفاء الحقوق، وليس الربح. ويجمع هاتين الكلمتين كلمة واحدة هي: المداينة، فهي معاوضة تُنشئ دَيناً بقصد الربح.

خلا عن القبض: أي من الطرفين. وخرج بهذا القيد البيع الآجل وعقد السلَم. وخلو العقد من القبض أحد أهم خصائص عقد الكالئ، ونص عليه العلماء.

فحقيقة عقد الكالئ إذن أنه دين يثبت في ذمة المدين على سبيل المعاوضة، دون أن يقبض في مقابله ما ينتفع به. وسنرى إن شاء الله أهمية هذا الضابط في فهم علل تحريمه والحكمة من وراء ذلك.

---

[١] وقد ذكر ابن القيم في إعلام الموقعين ٢/ ٩ أن هذه الصورة جائزة ولم يقع عليها إجماع. وسيأتي مناقشة هذا القول في الملحق في آخر البحث إن شاء الله.

[٢] وظن البعض أن التقي السبكي لا يُدخل ابتداء الدَين بالدَين في مفهوم الكالئ، وليس في كلامه تصريح بذلك. وقد صرح في تكملة المجموع (١٠/ ٤٩، ٦٥، ٦٦ ط الإمام) بإدخال مؤجل البدلين في بيع الدين بالدين، وهو قطعاً لا يخالف إمامه الشافعي في منع تأجيل رأسمال السلم. فليس في كلامه مستند لمن رام التشكيك في دخول مؤجل البدلين في الدين بالدين المجمع على منعه..

[٣] قارن الضابط الذي ذكره د. نزيه، دراسات ص ٢٥٩.

الباب الأول

الأدلة على تحريم الكالئ بالكالئ

١. الإجماع

٢. عمل أهل المدينة

٣. حديث النهي عن الكالئ بالكالئ

٤. أحاديث الربا

٥. آية الدَين

٦. ما قد يستدل به على جواز الدين بالدين

(١)

الإجماع

عقد الكالئ بالكالئ الذي تقدم بيانه، انعقد الإجماع على تحريمه وحكى هذا الإجماع العلماء جيلاً بعد جيل. سأذكر أولاً أقوال علماء الصدر الأول من شتى الأمصار والمذاهب في منعه ثم أتبع ذلك بنقل الإجماع.

١. عبدالله بن عمر رضي الله عنه: روى عنه نافع أنه كره كالئاً بكالئ. وسأله كليب بن وائل قال: كانت لي على رجل دراهم فأتيته أتقاضاه فقال ليس عندي، ولكن اكتبها على طعام إلى الحصاد، فقال ابن عمر: لا يصلح».[١]

٢. عبدالله بن عباس رضي الله عنه: «لا نرى بالسلف بأساً، الورق في شئ، الورق نقداً». واستدل به البيهقي على منع تأجيل رأسمال السلم، كما استدل به التهانوي على منع الدَين بالدَين.[٢]

٣. سعيد بن المسيب: سأله رجل فقال: إني رجل أبيع بالدَين. فقال: «لا تبع إلا ما آويت إلى رحلك».[٣] قال ابن عبدالبر: هذا خبر فيه من الفقه النهي عن الدَين بالدَين.[٤]

٤. عطاء بن أبي رباح: «لا يباع أجل بأجل».[٥] وسُئل عن بيع السلعة بالسلعة كلتاهما دَين؟ فكرهه.[٦]

٥. إبراهيم النخعي: سُئل عن رجل يكون له على رجل دَين فيجعله في السلم؟ قال: «لا خير فيه حتى يقبضه». قال محمد بن الحسن: لأن ذلك بيع الدَين بالدَين.[٧]

٦. الحكم بن عُتيبة: «لا يباع أجل بأجل».[٨]

٧. مالك بن أنس: قال في بيع دَين السلم: «ولا يؤخره [أي الثمن] لأنه إذا أخره قبح ودخله ما يُكره من الكالئ بالكالئ».[٩]

٨. محمد بن الحسن: «فإن افترقا قبل أن يقبض رأس المال فالسلم فاسد، لا يكون دَيناً في دَين».[١٠]

---

[١] مصنف ابن أبي شيبة (ط الحوت) ٤/ ٤٦٠، سنن البيهقي ٦/ ٢٥. وانظر مصنف عبدالرزاق ٨/ ٩٠، وموسوعة ابن عمر ١٨٧، ١٩٧.

[٢] الأم للشافعي ٣/ ٩٤، سنن البيهقي ٦/ ١٩، ٢٤، إعلاء السنن ١٤/ ٤٢٧.

[٣] رواه مالك في الموطأ، باب جامع الدَين والحول.

[٤] الاستذكار ٢٠/ ٢٧١.

[٥] مصنف عبدالرزاق ٨/ ٨٩، مصنف ابن أبي شيبة (الحوت) ٤/ ٤٦١.

[٦] رواه الشافعي في الأم (ط٢) ٣/ ٩٩.

[٧] الآثار لمحمد بن الحسن، نقله التهانوي في إعلاء السنن (ط٣) ١٤/ ٤٢٧.

[٨] مصنف عبدالرزاق ٨/ ٩٠.

[٩] الموطأ، باب السلف في العروض.

[١٠] الأصل ٥/ ٢٦، ٢٧

٩. أبو حنيفة: قال محمد بن الحسن: «وهو قول أبي حنيفة».[١]

١٠. سفيان الثوري: «لا يكون سلف إلا بالقبض».[٢]

١١. الشافعي: «وبهذا نقول: لا يصلح أن يبيع دَيناً بدَين، وهذا يُروى عن النبي ﷺ من وجه».[٣]

فهذه أقوال علماء الصدر الأول من شتى الأمصار مصرحة بمنع الدَين بالدَين، ومتفقة على ذلك. فلا عجب أن يصرح العلماء بالإجماع في هذه المسألة.

التصريح بالإجماع على منع الكالئ بالكالئ

١. أحمد بن حنبل: «إجماع الناس أن الدين بالدَين لا يجوز»، قال السبكي «وناهيك بنقل أحمد الإجماع».[٤]

٢. ابن المنذر: «أجمع أهل العلم أن الدَين بالدَين لا يجوز».[٥]

٣. ابن جرير الطبري: «وأجمعوا جميعاً أنه لا يجوز السلم حتى يَستوفِي المسلَم إليه ثمن المسلَم فيه في مجلسهما الذي تبايعا فيه».[٦]

٤. السرخسي، قال في عقد السلم: «والدليل عليه أن بالاتفاق يجب تسليم رأس المال أولاً».[٧]

٥. ابن رشد الجد، قال في تأخير رأسمال السلم: «وأما تأخيره فوق الثلاث بشرط فذلك لا يجوز باتفاق، كان رأس المال عيناً أو عرضاً».[٨]

٥. ابن العربي، قال في صدد تأخير رأسمال السلم: «وهو داخل في الكالئ بالكالئ المنهي عنه إجماعاً».[٩]

٦. ابن رشد الحفيد: «فأما النسيئة من الطرفين فلا يجوز بإجماع، لا في العين ولا في الذمة، لأنه الدين بالدين المنهي عنه».[١٠]

---

[١] نقله التهانوي في إعلاء السنن ١٤/ ٤٢٧.

[٢] مصنف عبدالرزاق ٨/ ٩١.

[٣] الأم (ط٢) ٣/ ٩٩، معرفة السنن والآثار للبيهقي ٨/ ٥٢.

[٤] انظر: المغني ٦/ ١٠٦، تكملة المجموع ١٠/ ١٠٧.

[٥] المغني ٦/ ١٠٦، تكملة المجموع ١٠/ ١٠٧.

[٦] اختلاف الفقهاء ص ٧٤. ومالك رحمه الله لا يعتبر اليوم واليومين أجلاً، ويعطيها حكم التعجيل.

[٧] المبسوط ١٢/ ١٢٦.

[٨] المقدمات ٢/ ٢٨..

[٩] القبس ٢/ ٨٣٦.

[١٠] بداية المجتهد ٣/ ٢٣٦.

٧. ابن قدامة: «ولنا أنه بيع دَين بدين، ولا يجوز ذلك بالإجماع». وقال: «ولا يصح ذلك بالإجماع».[١]

٨. النووي: «لا يجوز بيع نسيئة بنسيئة ... وهذا فاسد بلا خلاف».[٢]

٩. ابن تيمية: «وهذا مثل أن يسلف إليه شيئاً مؤجلاً في شئ مؤجل، فهذا الذي لا يجوز بالإجماع». وقال: «فهذا لا يجوز بالاتفاق، وهو بيع كالئ بكالئ».[٣]

١٠. ابن القيم: نقل كلام شيخ الإسلام السابق وتبناه. قال: «وهذا كما إذا كان رأس مال السلم دَيناً في ذمة المسلِم، فهذا هو الممنوع منه بالاتفاق».[٤]

١١. السبكي: «وقد أجمع أهل العلم أن الدَين بالدَين لا يجوز».[٥]

١٢. الأسيوطي: «واتفقوا على أنه لا يجوز بيع الكالئ بالكالئ، وهو بيع الدين بالدين».[٦]

١٣. الشوكاني: «وفيه دليل على عدم جواز بيع الدَين بالدَين، وهو إجماع». وقال: «وإذا كانت النسيئة من الطرفين فهي من بيع الكالئ بالكالئ ولا يصح عند الجميع».[٧] وهذا تصريح منه بالإجماع مع تشدده رحمه الله في حكاية الإجماع وفي الاحتجاج به.

فهذه النقول تفيد العلم الجازم بانعقاد الإجماع على حرمة الكالئ بالكالئ. والله تعالى قد عصم هذه الأمة من أن تجتمع على ضلالة، وأن تطبق القرون الثلاثة المفضلة على حكم يخالف الشريعة المطهرة. فليس أمام الباحث المسلم أمام ذلك سوى التسليم بحكم الله تعالى، والانقياد له، والنظر في حِكمة هذا المنع والمقاصد التي تتمثل فيه.

[١] المغني ٦/١٠٦، ٤١٠.

[٢] المجموع ٩/٤٠٠.

[٣] نظرية العقد ص ٢٣٥، الفتاوى ٢٠/٥١٢.

[٤] إعلام الموقعين ٢/٨، ٣/٣٤٠ (ط طه عبدالرؤوف سعد)، وانظر الملحق آخر البحث.

[٥] تكملة المجموع ١٠/١٠٧.

[٦] جواهر العقود ١/٧٣.

[٧] نيل الأوطار ٥/١٧٧، ٢٣٢.

(٢)
عمل أهل المدينة

بالرغم من أن الإجماع يغني عن الاحتجاج بعمل أهل المدينة، إذ أهل المدينة هم بعض الأمة، فإذا أجمعت الأمة لزم إجماع أهل المدينة بالتبع؛ إلا أن الاستدلال به استقلالاً من شأنه أن يعضد الإجماع، ويقيم الحجة على من قد لا يرى إمكان وقوع الإجماع.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن عمل أهل المدينة مراتب:[١]

الأولى: ما يجري مجرى النقل عن النبي ﷺ. فهذا حجة باتفاق العلماء. فالمدينة المنورة هي مهاجره عليه الصلاة والسلام، وبها استقرت الأحكام والشرائع، وأهلها شاهدون ذلك، مطلعون عليه. فما تناقلوه من الأحكام والشرائع والتقت كلمتهم عليه واتصل العمل به يجري مجرى الخبر المتواتر.[٢] وهذامثل ترك أخذ الزكاة من الخضروات مع أنها كانت تزرع في المدينة، فهذا من باب النقل المتواتر المفيد للعلم القطعي.[٣]

الثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان رضي الله عنه. فهذا حجة في مذهب مالك، وقال الشافعي: إذا رأيت قدماء المدينة على شئ فلا تتوقف في قلبك ريباً أنه الحق. وظاهر مذهب أحمد أنه حجة أيضاً، استناداً إلى حجية عمل الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، كما في الحديث الصحيح: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراسدين المهديين من بعدي». ولا يعرف لأهل المدينة عمل قديم على عهد الخلفاء الراشدين مخالف لسنة الرسول ﷺ. والمحكي عن أبي حنيفة يقتضي أن قول الخلفاء الراشدين حجة.

الثالثة: إذا تعارض في مسألة دليلان، وجُهل الراجح منهما، وأحدهما يعمل به أهل المدينة، ففيه نزاع. فمذهب مالك والشافعي أنه يرجح بعمل أهل المدينة، ومذهب أبي حنيفة أنه لا يرجح. ولأصحاب أحمد وجهان. ومن كلام أحمد: «إذا روى أهل المدينة حديثاً وعملوا به فهو الغاية»، وكان يفتي على مذهب أهل المدينة ويقدمه على غيره من المذاهب.

الرابعة: العمل المتأخر بالمدينة ، فالذي عليه الأئمة أنه ليس بحجة شرعية. هذا خلاصة ما ذكره ابن تيمية رحمه الله.

إذا تقرر ذلك، فتحريم الدين بالدين مما تناقله أهل المدينة واتصل عملهم به على سبيل التوقيف. فهو إذن من المرتبة الأولى من مراتب عمل أهل المدينة، ومن ثم حجة باتفاق العلماء. وهذا يتبين من وجوه:

١ . أن حديث النهي عن الكالئ بالكالئ حديث مدني، تناقله علماء المدينة خلفاً عن سلف، كما سيأتي

---

[١] الفتاوى ٢٠ /٣٠٣-٣١٩.

[٢] انظر «المقدمة في الأصول» لابن القصار ص٧٥-٧٩، «البيان والتحصيل» لابن رشد الجد ١٧ /٣٣١-٣٣٢.

[٣] انظر البحر المحيط ٤ /٤٨٥.

الكلام عليه إن شاء الله مفصلاً.

٢. وهذا عبدالله بن عمر رضي الله عنه، وهو من فقهاء الصحابة بالمدينة، يروي عنه نافع أنه كره كالئاً بكالئ. وهذا سعيد بن المسيب، من كبار فقهاء التابعين بالمدينة، قيل: إنه أفقه الناس بالبيوع، قال ميمون بن مهران: أتيت المدينة فسألت عن أفقه أهلها، فدُفعت إلى سعيد بن المسيب. وكان يفتي وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحياء.[١] وقد نَهى عن بيع الدين بالدين، وقد تقدم توثيق النقل بذلك عنهم.

٣. وروى مالك رحمه الله في المدونة قال: ولقد حدثني عبدالرحمن بن المجبر عن سالم بن عبدالله قال: «كنا نبتاع اللحم كذا وكذا رطلاً بدينار، نأخذ كل يوم كذا وكذا إلى العطاء، **فلم ير أحد ذلك دَيناً بدَين**، ولم يروا بذلك بأساً».[٢]

فقوله: «فلم ير أحد ذلك دَيناً بدَين» ظاهر في أن تحريم الدَين بالدَين كان أمراً مستقراً لدى أهل المدينة، لا يَشك في ذلك ولا ينازع فيه أحد. وسالم رحمه الله كان من التابعين، فدل على أن النهي عن الدَين بالدَين مستفيض عندهم منذ ذلك الحين. وقد اتصل العمل بذلك إلى عهد الإمام مالك وما بعده.

٤. وقال مالك أيضاً: «كان المغيرة بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام يبيع ثمار حوائطه وهو بالمدينة، فيبيع ثماره كيلاً التي بالصفراء وبخيبر بثمن إلى أجل، كيلاً، فلم أر بذلك بأساً **ولم يره أحد من الدَين بالدَين**».[٣] وقول مالك هذا يدل على إطباق أهل المدينة على منع الدَين بالدَين. فهذا يؤكد أن عمل أهل المدينة المتصل كان على تحريم الدَين بالدَين ومنعه.

٢. وهذا عالم المدينة، مالك بن أنس، ينقل النهي في الموطأ فيقول: «وقد نُهي عن الكالئ بالكالئ» وفي نسخة: «نهى رسول الله ﷺ عن الكالئ بالكالئ».[٤] وقوله هذا يدل على أن كراهة الكالئ بالكالئ مما سبيله النقل وليس الاجتهاد. وقد اتفق الفقهاء على أن عمل أهل المدينة فيما سبيله النقل فهو حجة، كما تقدم، لأنه يجري مجرى النقل المتواتر عن النبي ﷺ.

فهؤلاء فقهاء المدينة، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، متفقون على منع الدين بالدين، وتحريمه، وعدم التعامل به. فهو مما تواتر به عملهم، واتصل من لدن عصر الصحابة رضي الله عنهم. وهم ينقلون ذلك على سبيل التوقيف، ويأخذونه مأخذ التشريع. فعلم أن ذلك لم يكن إلا بناء على سنة النبي صلى الله عليه وسلم. فهذا العمل إذن من المرتبة الأولى من مراتب عمل أهل المدينة، ويجري مجرى النقل المتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم، فهو حجة باتفاق العلماء. وهو دليل مستقل على كراهة الدين بالدين وبطلانه، والله أعلم.

---

[١] انظر طبقات ابن سعد ٢/ ٣٧٩، ٥/ ١١٩.

[٢] المدونة ٤/ ٢٩٣، البيان والتحصيل ٧/ ٢٠٨ .وعبدالرحمن بن المجبر من أحفاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه. كان يتيماً في حجر سالم بن عبدالله، روى عنه وعن أبيه. روى عنه مالك وابنه محمد. وثقه الفلاس وابن حبان. تعجيل المنفعة ص ٢٥٧

[٣] المدونة ٤/ ٢١٧.

[٤] نسخة أوجز المسالك ١١/ ١٥٢، وهي مروية من طريق يحيى بن يحيى الليثي. انظر مقدمة أوجز المسالك ١/ ٤٠.

(٣)

حديث النهي عن الكالئ بالكالئ

وهو حديث ابن عمر رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الكالئ بالكالئ.

وقد جاء من طرق:

التخريج

أولاً: حديث موسى بن عقبة:

١ . موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر: «أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الكالئ بالكالئ»

أخرجه الدارقطني في السنن (٣/ ٧١)، والحاكم (٢/ ٥٧) كلاهما من طريق الخصيب بن ناصح ثنا عبدالعزيز الدراوردي عنه به. قال الحاكم: «صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه»، وأقره الذهبي.

٢ . موسى بن عقبة عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر مثله.

أخرجه الدارقطني (٣/ ٧٢) والحاكم (٢/ ٥٧)، كلاهما: من طريق المقدام بن داود الرعيني ثنا ذويب بن عمامة ثنا حمزة بن عبدالواحد عنه به. وأشار الحاكم إلى ضعف هذا الطريق بقوله: «وقيل عن موسى بن عقبة عن عبدالله بن دينار»، ثم ساق الحديث.

وقد جزم البيهقي بأن ذكر «موسى بن عقبة» وهم، وإنما هو موسى بن عبيدة الربذي[١] ووافقه الحافظ ابن حجر فقال: «ووقع في رواية الدارقطني موسى بن عقبة، وهو غلط، واغتر بذلك الحاكم فصحح الحديث».[٢] لكن تعقبه ظفر التهانوي، واحتج بمتابعة حمزة بن عبدالواحد للدراوردي في ذكر موسى بن عقبة. قال: «فالظاهر أن الحديث قد رواه موسى بن عقبة أيضاً، كما رواه موسى بن عبيدة، حديث بعضهما يصدق بعضاً، وإليه مال الذهبي حيث لم يتعقب الحاكم بشئ، وأقره على قوله صحيح على شرط مسلم، والله تعالى أعلم».[٣]

ثانياً: حديث موسى بن عبيدة:

١ . عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر به.

أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٤/ ٤٦١) ثنا بن أبي زائدة عنه، والطحاوي في شرح معاني الآثار

---

[١] السنن ٥/ ٢٩٠، ٢٩١.

[٢] الدراية في تخريج الهداية ٢/ ١٥٧. ورجح الألباني أن الوهم هو من الخصيب بن ناصح. انظر إرواء الغليل ٥/ ٢٢٠.

[٣] إعلاء السنن (ط٣) ١٤/ ٤٢٥.

(٤/ ٢١) وشرح مشكل الآثار (١/ ٣٤٦) من طريق أبي عاصم النبيل ثنا موسى، والبزار (كشف الأستار ٢/ ٩١) من طريق بهلول بن مورق ثنا موسى، والبيهقي في السنن (٥/ ٢٩٠) من طريق عبيدالله بن موسى أنا موسى، وأخرجه هو والبغوي في شرح السنة (٨/ ١١٣) كلاهما من طريق زيد بن الحباب عنه. ولفظ البزار: «نهى رسول الله ﷺ عن الشغار، وعن بيع المجر، وعن بيع الغرر، وعن بيع كالئ بكالئ، وعن بيع آجل بعاجل».

٢. عن نافع عن ابن عمر به.

أخرجه ابن عدي في الكامل (٦/ ٢٣٣٥) والبيهقي في السنن (٥/ ٢٩٠) كلاهما من طريق الدراوردي عنه. ورواه ابن أبي شيبة في المصنف (٤/ ٤٦١) ثنا وكيع ثنا موسى موقوفاً على ابن عمر.

٣. عن عيسى بن سهل بن رافع بن خديج عن أبيه عن جده قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة والمزابنة والمنابذة، ونهى أن يقول الرجل للرجل ابتع هذا بنقد واشتره بنسيئة حتى يبتاعه ويحرزه، وعن كالئ بكالئ: دَين بدَين».

أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٤/ ٢٦٧). قال الحافظ: «وإسناده مقلوب»، «وكأن الوهم فيه من الراوي عنه محمد بن يعلى بن زنبور».[١]

ثالثاً: حديث إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي

رواه عبدالرزاق في المصنف (٨/ ٩٠): أخبرنا الأسلمي قال حدثنا عبدالله بن دينار عن ابن عمر قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الكالئ، وهو بيع الدَين بالدَين، وعن بيع المجر، وهو بيع ما في بطون الإبل، وعن الشغار».

رابعاً: حديث عبد الملك بن حبيب الأندلسي.

قال في كتابه «تفسير غريب الموطأ»: «روى مالك في كراهيته (أي الكالئ بالكالئ) مجملة بلا أثر. وقد حدثني مطرف عن العمري عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الكالئ بالكالئ».[٢]

الجرح والتعديل

١. موسى بن عقبة بن أبي عياش الأسدي إمام ثقة. فلو ثبت أنه روى هذا الحديث لصح الإسناد. لكنّ جزْمَ الحافظ البيهقي بأن ذكره وهم يمنع من ذلك.

٢. موسى بن عبيدة بن نشيط الربذي المدني. ضعفه المحدّثون من قبل حفظه، سيما في عبدالله بن دينار.

---

[١] الدراية ٢/ ١٥٧، التلخيص الحبير ٣/ ٢٦. وقد عزاه الحافظ في الدراية إلى الأوسط، ولم أجده فيه.

[٢] تفسير غريب الموطأ، تحقيق عبدالرحمن العثيمين، ١/ ٤٠٠، ط ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.

قال الإمام أحمد: «منكر الحديث»، وقال: «ليس بشئ». وقال: «لا يشتغل به، وذلك أنه يروي عن عبدالله بن دينار شيئاً لا يرويه الناس». وقال يحيى بن معين: «إنما ضُعف حديثه لأنه رَوى عن عبدالله بن دينار أحاديث مناكير». وقال أبو داود: «أحاديثه مستوية إلا عن عبدالله بن دينار».[١] وقال البغوي: «كان من خيار عباد الله، وتكلموا فيه من قبل حفظه».[٢]

قلت: قد ثبت أنه روى الحديث عن غير عبدالله بن دينار، عن نافع عن ابن عمر. بل قال الحافظ ابن عدي: «وهذا معروف بموسى عن نافع»،[٣] ونقل موسى تفسير الكالئ بالكالئ أنه الدَين بالدَين عن نافع.[٤] وقال البيهقي: «والحديث مشهور بموسى بن عبيدة مرة عن نافع عن ابن عمر ومرة عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر».[٥] فالله أعلم.

٣. إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي المدني. قال الإمام أحمد: «كان قدرياً معتزلياً جهمياً، كل بلاء فيه»، وقال: «لا يكتب حديثُه، ترك الناسُ حديثَه». وقال: «يأخذ حديث الناس فيضعه في كتبه، يرويه عنهم يدّلسه». وقال ابن المبارك: «كان مجاهراً بالقدر، وكان صاحب تدليس». وقال يحيى بن معين: «كنا نتهمه بالكذب».[٦]

لكن الشافعي رحمه الله كان حسن الرأي فيه، وكان يقول: «لئن يخر إبراهيم من بُعد أحب إليه من أن يكذب، وكان ثقة في الحديث».[٧] وقال: «ابن أبي يحيى أحفظ من الدرواوردي».[٨] وكان يكني عنه أحياناً فيقول: حدثني الثقة أو حدثني من لا أتهم.[٩]

وسُئل حمدان ابن الأصبهاني الحافظ: «أتدين بحديث إبراهيم بن أبي يحيى؟ قال نعم». وقال الحافظ ابن عدي: «قال لي أحمد بن محمد بن سعيد [الحافظ ابن عقدة]: نظرتُ في حديث إبراهيم بن أبي يحيى كثيراً، وليس هو منكر الحديث». قال ابن عدي: «وهذا الذي قاله ابن سعيد كما قال، وقد نظرتُ أنا في أحاديثه، وتحريتُها وفتّشتُ الكلّ منها، فليس فيها حديث منكر. وإنما يَروي المنكر إذا كان العهدة من قِبل الراوي عنه أو من قِبل من يروي إبراهيم عنه. وكأنه أُتي من قبل شيخه لا من قبله. وهو في جملة من يكتبَ حديثه، وقد وثقه الشافعي وابن الأصبهاني وغيرهما».[١٠] وقال مرة: «ضعيف».[١١]

---

[١] انظر هذه النقول في تهذيب الكمال.

[٢] شرح السنة ٨/١١٤.

[٣] الكامل ٦/٢٣٣٥.

[٤] نقله ابن عدي في الكامل ٦/٢٣٣٥، والبيهقي في السنن ٥/٢٩٠.

[٥] السنن ٥/٢٩١.

[٦] انظر ترجمته في تهذيب التهذيب، الضعفاء للعقيلي ١/٦٣.

[٧] مناقب الشافعي للبيهقي ١/٥٣٣، ونقله ابن حجر في التهذيب.

[٨] نقله الدارقطني في سننه ٢/٢٩١.

[٩] تدريب الراوي ١/٣٦٨–٣٦٩.

[١٠] الكامل ١/٢٢٢، ٢٢٦–٢٢٧.

[١١] الكامل ٦/٢١٩٠.

وأسند الحافظ البغوي (ت ٥١٠) حديثاً من رواية ابن أبي يحيى، ثم قال: «هذا حديث حسن».[١] وقد تقرر أن تصحيح المحدث لحديث الراوي يعتبر توثيقاً له، خاصة إذا انفرد به، كما ذكروا في تحسين الترمذي أو تصحيحه، أنه يكون توثيقاً أو تعديلاً لرواته.[٢] فيكون تحسين البغوي لحديث ابن أبي يحيى هذا تعديلٌ له إن كان قد انفرد به، وهو الأظهر كما يتبين من خلال تخريج الحديث وكلام النقاد فيه. وإن لم ينفرد به دل على صلاحيته للاعتبار والمتابعة. وعلى كلا التقديرين فإنه يدل على عدم اطراح حديثه أو تركه بالكلية، والله أعلم.

وقال الحافظ عبدالحق الإشبيلي (ت ٥٨٢): «وإبراهيم هذا وثقه الشافعي خاصة وضعفه الناس، وأحسن ما سمعت فيه أنه ممن يكتب حديثه، إلا ما ذكرت من توثيق الشافعي له». وقال في موضع آخر: «متروك، كان يُرمى بالكذب».[٣]

وقال فيه الحافظ الذهبي: «أحد العلماء الضعفاء». وقال: «ما كان ابن أبي يحيى في وزن من يضع الحديث، وكان من أوعية العلم، وعمل موطئاً كبيراً، ولكنه ضعيف عند الجماعة». وقال: «لا يُرتاب في ضعفه. بقي هل يترك أم لا؟». وقال: «تركه جماعة وضعفه آخرون للرفض والقدر»، وتعقب ابنَ عدي بقوله: «قلت: الجرح مقدم».[٤]

واحتج الحافظ ابن قيم الجوزية بحديث من رواية ابن أبي يحيى، ثم عقب بقوله: «وهذا وإن كان فيه إبراهيم بن أبي يحيى، فقد وثقه جماعة منهم الشافعي رحمه الله وابن الأصبهاني وابن عدي وابن عقدة، وضعفه آخرون».[٥]

واقتصر الحافظ برهان الدين الحلبي في حاشيته على «الكاشف» على نقل توثيقه.[٦]

وقال الحافظ ابن حجر في التقريب: «متروك». وقال في الفتح: «ضعيف». وقال في حديث فيه الأسلمي: «وهذا ضعيف».[٧]

ومقتضى قول الشافعي وابن الأصبهاني وابن عقدة وابن عدي والبغوي أن إبراهيم بن أبي يحيى يصلح متابعاً لموسى بن عبيدة، وهذا مما يجعل الحديث في مرتبة الحسن لغيره. وأما تهمة التدليس التي أشار إليها الإمامان أحمد وابن المبارك، فهي مستبعدة هنا لتصريحه بالسماع من عبدالله بن دينار. ولعل التدليس هو الذي دعا الأئمة

---

[١] شرح السنة ٢/١١٤-١١٥، وانظر: المدخل إلى شرح السنة ١/٤٥٨-٤٥٩.

[٢] انظر مقدمة «الكاشف» للذهبي، تقديم وتعليق محمد عوامة، ١/٢٤-٢٥، ففيه نقول عن عدد من المحدثين في هذا الصدد، وانظر شرح الكوكب المنير ٢/٤٢٤، حيث نص على أن «إطلاق تصحيح حديث يستلزم تعديل رواته».

[٣] الأحكام الوسطى ١/٣٠٥، ٣/٢٥٩.

[٤] هذه العبارات تجدها في: ميزان الاعتدال ١/٥٧، ٥٩، تذكرة الحفاظ ١/٢٤٦، سير أعلام النبلاء ٨/٤٥٤، المغني في الضعفاء ١/٢٣. وقد أبدى د. بشار عواد معروف تحفظه على الطعون الموجهة إلى ابن أبي يحيى، ثم عقب قائلاً: «فليُنظر في تضعيف إبراهيم هذا مطلقاً، وهو ليس بمتروك بكل حال». انظر تهذيب الكمال ٢/١٩٠-١٩١. وقال د. مسفر الدميني: «ولأجل كلام الشافعي وابن عدي وغيرهما فيه لا يوصف بأنه كذاب – مع أنه كذبه جماعة – بل كما قال الحافظ: متروك». انظر «التدليس في الحديث» ص ٤٠٢.

[٥] جلاء الأفهام، ت مشهور سلمان، ص ٤٩٨. وانظر ص ٩٢-٩٣ من نفس الكتاب.

[٦] الكاشف مع حاشية سبط ابن العجمي، عناية محمد عوامة، ١/٢٢٢.

[٧] فتح الباري، ط١، ٣/٤٥٩، ١٢/٢٦٢، التلخيص الحبير ٣/١٧. وانظر: توجيه القاري ص ٢١٨.

لاتهامه بالكذب، إذ التدليس قرين الكذب. قال شعبة: «التدليس أخو الكذب»، وقال حماد بن زيد: «التدليس كذب».[١] وبذلك يمكن الجمع بين نفي الشافعي والذهبي عنه تهمة الكذب والوضع، وبين تكذيب بعض الأئمة له. كما أن ظاهر عبارة الإمام الذهبي «تركه جماعة وضعفه آخرون للرفض والقدر» يشير إلى أن الجرح سببه بدعة القدر. ومجموع ذلك يدل على أن الأسلمي إذا صرح بالتحديث وانتفت تهمة التدليس كان ممن يكتب حديثه، فيصلح بذلك للاعتبار.

وأياً ما كان الأمر فإن رواية إبراهيم للحديث تنفي ما نُقل من تفرد موسى بن عبيدة بالحديث. فقد نقل عن الإمام أحمد قوله: «لا أعرف هذا الحديث عن غيره»، وجزم الدارقطني في العلل بأن موسى بن عبيدة قد تفرد به.[٢]

٤. عبد الملك بن حبيب الأندلسي: من كبار فقهاء المالكية، لكنه لم يكن من المعتنين بالحديث. قال الحافظ الذهبي: «وكان موصوفاً بالحذق في الفقه، كبير الشأن بعيد الصيت كثير التصانيف، إلا أنه في باب الرواية ليس بمتقن، بل يحمل الحديث تهوراً كيف اتفق، وينقله وجادة وإجازة، ولا يتعانى تحرير أصحاب الحديث». وقال: «ولا ريب أنه كان صُحُفياً، وأما التعمد فكلا». وقال: «كثير الوهم، صحفي، وقد اتُهم».[٣] وقال أيضاً: «وقد أضعف ابن حزم وغيره عبدالملك بن حبيب، ولا ريب أنه كان ضعيفاً».[٤] وقال ابن حزم: «أما أحاديث عبدالملك بن حبيب فكلها هالكة».[٥] وقال القاضي عياض: «وقد حكى الباجي وابن حزم عن أبي عمر ابن عبدالبر أنه كان يكذبه. وقد ذكرنا في أخبار ابن وهب بعد هذا قصته التي تحومل عليه به منها، وليس فيها ما تقوم به دلالة على تكذيبه وترجيح نقل غيره عن نقله».[٦] وقال أحمد بن محمد بن عبدالبر: «هو أول من أظهر الحديث بالأندلس، وكان لا يفهم طرقه، ويصحف الأسماء، ويحتج بالمناكير، فكان أهل زمانه ينسبونه إلى الكذب ولا يرضونه».[٧] وقال ابن الفرضي: «لم يكن لابن حبيب علم بالحديث، وكان لا يعرف صحيحه من سقيمه، وكان يتساهل في سماعه ويحمل عن طريق الإجازة أكثر رواياته».[٨] وقال الحافظ أبو بكر بن سيد الناس: «الرجل أجلّ من ذلك لكنه يغلط».[٩]

ومال القاضي عياض رحمه الله إلى الدفاع عن ابن حبيب فيما يتعلق برواية الحديث إجازة، وأشار إلى أنه قد يستغني الراوي بفقهه عن القراءة على الشيخ، واستشهد بقصة للإمام مالك مع يحيى بن سعيد

---

[١] انظر: الكفاية للخطيب البغدادي، ص ٥٠٨–٥٠٩، التدليس في الحديث، لمسفر الدميني، ص ١٠٥–١٠٦

[٢] انظر التلخيص الحبير ٣/٢٦. ونقل الحافظ ذلك يضاً عن ابن عدي، ولم أجده في الكامل.

[٣] سير أعلام النبلاء ١٢/١٠٣، ١٠٦، المغني في الضعفاء ٢/٤٠٤..

[٤] تاريخ الإسلام، ٢٥٨، عن مقدمة عبدالرحمن العثيمين لكتاب ابن حبيب ١/٤٦.

[٥] راسئل ابن حزم، ٤٣٤، عن مقدمة العثيمين ١/٤٦.

[٦] ترتيب المدارك ٢/٣٦–٣٧.

[٧] نقله الذهبي في سير النبلاء ١٢/١٠٦، وفي تاريخ الإسلام، وفيات ٢٣٨هـ ص٢٥٩، عن مقدمة العثيمين ١/٤٧.

[٨] تاريخ علماء الأندلس، ٢٧٠، ترتيب المدارك ٢/٣٧، مقدمة العثيمين ١/٤٥.

[٩] لسان الميزان ٤/٥٩.

الأنصاري.[١]

وأكثر ما طعن فيه ابن حبيب روايته عن أسد بن موسى مع عدم سماعه منه. لكن إسناد حديث الكالئ رواه عن مطرف، وهو مطرف بن عبدالله بن مطرف بن سليمان بن يسار، أبو مصعب المدني، ابن أخت الإمام مالك، وقد ذكروا أنه من أشهر شيوخ ابن حبيب.[٢] ويذكر ابن حبيب في كتابه سماعه من مطرف مواضع كثيرة نحو قوله: «سألت مطرفاً»، و: «كذلك فسره لي مطرف»، و: «كذلك سمعت مطرفاً»، مما يدل على أخذه وسماعه منه وملازمته له.[٣]

ولم يكن ابن حبيب ممن يتعمد الكذب، كما صرح به الذهبي وابن سيد الناس، لكنه كان يتساهل في النقل والرواية. وهو قد صرح بالتحديث في روايته عن مطرف، وقد يكون ذلك إجازة، وللمحدثين تفصيل في شروط الإجازة وحكم الرواية اعتماداً عليها،[٤] لكنها تدل على أن للحديث أصلاً.

وإذا صح سماع ابن حبيب للحديث، فإن إسناده يصلح للمتابعة، فإن مطرفاً ثقة،[٥] والعمري هو عبدالله بن عمر الزاهد، ضعيف من جهة حفظه، قال فيه الإمام أحمد: «لا بأس به» وقال: «كان يزيد في الأسانيد ويخالف، وكان رجلاً صالحاً». وقال ابن معين: «ليس به بأس، ويكتب حديثه»، وقال أبو حاتم: «يكتب حديثه ولا يحتج به».[٦] وهذا يعني أنه يصلح للاستشهاد والمتابعة، ولا يحتج بما انفرد به. هذا ولم أقف على من ذكر رواية ابن حبيب لحديث الكالئ فيما وقفت عليه من المصادر، والعلم عند الله تعالى.

شواهد صحة الحديث

بالرغم من الكلام في إسناد الحديث، هناك شواهد أخرى يتقوى بها، وتشهد لثبوته. وهي:

١. عمل أهل المدينة.

٢. الإجماع.

عمل أهل المدينة

تقدم أن عمل أهل المدينة، فيما يغلِب أن يكون طريقه التوقيف، يُعَد من سبل النقل عن النبي ﷺ. فما تناقلوه من الأحكام والشرائع والتقت كلمتهم عليه واتصل العمل به يجري مجرى الخبر المتواتر. كما تقدم بيان

---

[١] ترتيب المدارك ٢/٣٨.

[٢] تفسير غريب الموطأ، ١/٢٥.

[٣] تفسير غريب الموطأ، ١/١٨٢، ١٨٥، ١٩٠. ٢٠٠، وانظر ٢/٢٨٢

[٤] انظر الكفاية ٤٤٦–٤٧١، توضيح الأفكار ٢/٣٠٩–٣٢٨، قواعد التحديث ٢٠٣–٢٠٦.

[٥] تقريب التهذيب. وقد ذكر في تهذيب التهذيب العمري الزاهد من شيوخ مطرف.

[٦] تهذيب التهذيب، ترجمة عبدالله بن عمر بن حفص العمري، وقد ذكر أنه روى عن نافع.

ثبوت عمل أهل المدينة بتحريم الدين بالدين.

والنهي عن الكالئ بالكالئ مما تناقله أهل المدينة خلفاً عن سلف، واتصل به العمل، فهو إذن يجري مجرى الخبر المتواتر، وهذا مما يغني عن البحث في آحاد أسانيده.

وتقدم أن مدار حديث النهي عن الكالئ على عبدالله بن عمر رضي الله عنه، وهو من كبار فقهاء المدينة. والرواة عنه كذلك مدنيون: نافع مولاه، وعبدالله بن دينار. والرواة عن هؤلاء أيضاً مدنيون: موسى بن عقبة (إن صحت إليه الرواية)، وموسى بن عبيدة وإبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي وعبدالله بن عمر العمري. فالطبقات الثلاث الأُوَل من رواة الحديث جميعهم مدنيون.

وهذا عالم المدينة ينقل النهي في الموطأ فيقول: «وقد نُهي عن الكالئ بالكالئ» وفي نسخة: «نهى رسول الله ﷺ عن الكالئ بالكالئ».[١] ومن البعيد أن يكون مالك قد أخذ الحديث عن موسى بن عبيدة، فضلاً عن الأسلمي، بل يغلب أن يكون قد أخذه عن شيوخه الذين تلقى عنهم. ومعلوم أنه رحمه الله لم يغادر المدينة، فيكون ذلك غالباً مما تلقاه عن علمائها، أمثال نافع وعبدالله بن دينار وغيرهما من شيوخه.

فالحديث إذن معروف عند أهل المدينة مستفيض بين علمائها. وقد قال مالك رحمه الله: «شهرة الحديث بالمدينة تغني عن سنده».[٢] وقال الإمام أحمد: «إذا روى أهل المدينة شيئاً ثم عملوا به فهو أصح ما يكون».[٣] وصحح شيخ الإسلام ابن تيمية حديثاً لعبدالله بن نافع المدني، بعد أن نقل عن أبي حاتم: «ليس بالحافظ، وهو ليّن، تعرف حفظه وتنكر»، قال: «ثم هذا الحديث مما يُعرف من حفظه، ليس مما ينكر، **لأنه سنة مدنية**».[٤] وأورد يعقوب بن شيبة حديثاً في مسنده ثم قال: «حديث حسن الإسناد **مدني**».[٥]

وإذا كان كذلك كان حديث النهي عن الكالئ مما ترجح حفظه لثبوت عمل أهل المدينة به. ومالك رحمه الله كان يقدم عمل أهل المدينة المتصل على خبر الآحاد،[٦] فكيف إذا تعاضدا وتوافقا؟

الإجماع

ودلالته على صحة الخبر محل اعتناء لدى المحدّثين والأصوليين.

فقد صرّح المحدّثون باعتضاد الحديث النبوي بالإجماع، وأن ذلك يرفع الحديث إلى رتبة الاحتجاج.

---

[١] نسخة أوجز المسالك ١١ / ١٥٢، وهي مروية من طريق يحيى بن يحيى الليثي. انظر مقدمة أوجز المسالك ١ / ٤٠.

[٢] نقله ابن الجوزي، وعنه ابن الهمام في فتح القدير ٣ / ٤٩٣، كما في بحث الشيخ عبدالفتاح أبي غدة رحمه الله، آخر الأجوبة الفاضلة للكنوي.

[٣] نقله ابن القاسم عن الإمام أحمد، كما في المسودة ص٣١٣، وانظر الفتاوى ٢٠ / ٣٠٩، فتح الباري ٩ / ٤٠٧.

[٤] اقتضاء الصراط المستقيم ٢ / ٦٥٥.

[٥] نقله الحافظ ابن حجر في تهذيب التهذيب، ترجمة عبدالله بن عمر العمري، ٢ / ٣٨٩ ط الرسالة.

[٦] إحكام الفصول ص٤٨٢.

١ . نص الشافعي رحمه الله على قبول المرسل إذا اعتضد بقول أكثر أهل العلم.[١] ولا ريب أن الإجماع أقوى من قول أكثر أهل العلم.

٢ . وقد قبل أبو محمد ابن حزم المرسل إذا اعتضد بالإجماع. قال: «وقد يَرد خبر مرسل، إلا أن الإجماع قد صح بما فيه، متيقناً منقولاً جيلاً فجيل. فإن كان هذا علمنا أنه منقول نقل كافة كنقل القرآن، فاستغنى عن ذكر السند فيه، وكان ورود ذلك المرسل وعدم وروده سواء ولا فرق وذلك نحو لا وصية لوارث».[٢]

ونقل الطاهر الجزائري عنه أن الحديث ضعيف الإسناد إذا انعقد الإجماع عليه فهو حديث صحيح، فقال: «وإذا ورد حديث مرسل أو في أحد ناقليه ضعف، فوجدنا ذلك الحديث مجمعاً على أخذه والقول به علمنا يقيناً أنه حديث صحيح لا شك فيه، وأنه منقول نقل الكافة، مستغنى فيه عن نقل الآحاد، وذلك كالحديث في «لا وصية لوارث» وما أشبه ذلك».[٣]

٣ . وبمثل ذلك قال الحافظ عبدالحق الإشبيلي، فقال في مقدمة كتابه «الأحكام الوسطى»: «إلا أن يكون الإجماع على عمل يوافق حديثاً معتلاً، فإن الإجماع حكم آخر، وهو الأصل الثالث الذي يُرجع إليه. وليس يُنظر حينئذٍ إلى علّة الحديث، ولا لضعف الراوي ولا لتَركه».[٤]

٤ . وقال الحافظ أبوعمر ابن عبدالبر في حديث «هو الطهور ماؤه»: «وهذا إسناد وإن لم يخرجه أصحاب الصحاح فإن فقهاء الأمصار وجماعة أهل الحديث متفقون على أن ماء البحر طهور، ... ، وهذا يدلك على أنه حديث صحيح المعنى، يُتلقى بالقبول والعمل الذي هو أقوى من الإسناد».[٥]

وقال في حديث «لا يقتل والد بولده»: «وهو حديث مشهور عند أهل العلم بالحجاز والعراق، مستفيض عندهم، يستغنى بشهرته وقبوله والعمل به عن الإسناد فيه، حتى يكاد يكون الإسناد في مثله لشهرته تكلفاً».[٦]

٥ . واحتج النووي بحديث عتاب بن أسيد في زكاة التمر والزبيب، مع كونه مرسلاً، لأنه اعتضد بإجماع العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على وجوب الزكاة في التمر والزبيب.[٧]

٦ . وذكر الحافظ أبو الوليد الباجي حديث «الخراج بالضمان» ثم علق بقوله: «وهذا حديث قد أخذ به جماعة الفقهاء وعملوا بمضمنه، فاستُغني عن عدالة ناقليه».[٨]

٧ . وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والحديث المرسل الذي له ما يوافقه أو الذي عمل به السلف صحيح

---

[١] الرسالة ص ٤٦٣ ، ولفظه: «وكذلك إن وُجد عوام من أهل العلم يفتون بمثل ما روى»، وانظر تدريب الراوي ١ / ٢٢٤ .

[٢] الإحكام ٢ / ٧٠، وانظر النكت لابن حجر ٢ / ٥٥٢ .

[٣] «توجيه النظر» ١ / ١٤١–١٤٢ (عناية أبي غدة)، ولم يذكر المصدر الذي نقل منه، ولم يتيسر لي الوقوف عليه.

[٤] الأحكام الوسطى ١ / ٦٩ . ومراده أن الإجماع يُذهب علة الحديث، بدليل قوله (ص ٧٠): أو يكون حديث تعضده آية ظاهرة البيان من كتاب الله تعالى، فإنه وإن كان معتلاً أكتبه، لأن معه ما يقويه ويذهب علّته».

[٥] الاستذكار ٢ / ٩٨ .

[٦] فتح البر في ترتيب التمهيد، ١١ / ٥٩٣ .

[٧] المجموع ٥ / ٤٣٢، وانظر زاد المعاد ٣ / ١٥٠ .

[٨] المنتقى، جامع بيع الثمر ٤ / ٢٥١ .

باتفاق الفقهاء».[١]

وقال في كون كعب بن الأشرف معاهداً: «وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم بالمغازي والسير، وهو عندهم من العلم الذي يُستغنى فيه عن نقل الخاصة».

وقال في قصة ابن أبي سرح: «وهي مما اتفق عليها أهل العلم، واستفاضت عندهم استفاضة تستغني عن رواية الآحاد».

وقال في قصة القينتين اللتين كانتا تغنيان بهجاء النبي ﷺ: «وحديث القينتين مما اتفق عليه علماء السير، واستفاض نقله استفاضة يُستغنى بها عن رواية الواحد».[٢]

وقال رحمه الله في حديث «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق»: «وهو معروف في السنن وغيرها، متلقى عند الفقهاء بالقبول».[٣]

٨. وقال الإمام ابن القيم في حديث ابن عباس «إنما الطلاق لمن أخذ بالساق»: «وحديث ابن عباس رضي الله عنهما وإن كان في إسناده ما فيه، فالقرآن يعضده، وعليه عمل الناس».[٤]

وقال بعد أن أورد الآثار عن علي رضي الله عنه في قياس عقوبة شرب الخمر على القذف: «وهذه مراسيل ومسندات من وجوه متعددة يقوي بعضها بعضاً، وشهرتها تغني عن إسنادها».[٥]

٩. وأورد الحافظ ابن كثير أثراً من رواية الحسن عن عمر رضي الله عنه، ثم قال: «إسناد صحيح ومتن حسن، وإن كان من رواية الحسن عن عمر وفيها انقطاع، إلا أن مثل هذا اشتهر، فتكفي شهرته».[٦]

١٠. ونص الحافظ ابن حجر على أن من صفات قبول الخبر: «أن يتفق العلماء على العمل بمدلول حديث، فإنه يُقبل حتى يجب العمل به». وذكر حديث علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قضى بالدَين قبل الوصية، وبيّن أنه من رواية الحارث الأعور عن علي، وهو ضعيف جداً. قال: «وقد استغربه الترمذي، ثم حكى إجماع أهل العلم على القول بذلك، فاعتضد الحديث بالإجماع».[٦]

١١. وقال السيوطي: «وقد صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث قول أهل العلم به، وإن لم يكن له إسناد يُعتمد على مثله».[٧]

١٢. وقال ولي الله الدهلوي: «وكذلك الحديث الذي يرويه قاصر الضبط غير متهم أو مجهول الحال،

---

[١] جهود ابن تيمية في الحديث ١/٣٦٩، نقلاً عن الفتاوى الكبرى ٣/١٦٣.

[٢] انظر هذه النقول في الصارم المسلول ٢/١٥٢، ٢١٩، ٢٥٣.

[٣] درء التعارض ٩/٦٢.

[٤] زاد المعاد ٥/٢٧٩، وأقره الشوكاني في نيل الأوطار ٦/٢٦٨، ط الحلبي..

[٥] إعلام الموقعين ١/٢١١.

[٦] التفسير ١/٤٨٥ ط الحلبي، عند قوله تعالى ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ النساء ٣١.

[٧] نقله التهانوي في قواعد في علوم الحديث ص ٦٢، وفي إعلاء السنن ١٤/٥٣٢.

المختار: أنه يقبل إن اقترن بقرينة، مثل موافقة القياس أو عمل أكثر أهل العلم، وإلا لا».[١]

١٣. وقال ظفر التهانوي: «الحديث المرفوع الضعيف إذا تأيد بأقوال الصحابة أو قول أكثر العلماء فهو مقبول محتج به، كالمرسل عند من لا يحتج به إذا تأيد بشئ من ذلك كان حجة اتفاقاً».[٢]

وحاصل ما تقدم من أقوال العلماء أن الحديث قد يصح وإن كان إسناده ضعيفاً أو منقطعاً، وأن ذلك مرهون باعتضاده بقرائن تدل على صدقه، وأبرز هذه القرائن اتفاق السلف والأئمة على العمل به.

وإذا تقرر أن اعتضاد الحديث الضعيف بالإجماع أمر معتبر عند علماء الحديث، فإن الضعف في إسناد حديث النهي عن الكالئ بالكالئ ينجبر بالإجماع المتيقن على مدلوله، وبذلك صرح الشوكاني فقال: «وهو وإن كان في إسناده موسى بن عبيدة الربذي، فقد شد من عضده ما يحكى من الإجماع على عدم جواز بيع الكالئ بالكالئ».[٣]

وجه اعتضاد الحديث بالإجماع

ووجه اعتضاد الحديث بالإجماع أن الإجماع لما انعقد على تحريم الكالئ علمنا أن هذا حكم شرعي. وإذا كان الكالئ محرماً شرعاً فنحن نجزم أن النبي ﷺ قد نهى عنه، كما نجزم أنه نهى عن سائر المحرمات التي علمنا حرمتها بأدلة مستقلة. فيكون الخبر عن النبي ﷺ أنه حرم ذلك خبراً صادقاً، وإن لم يكن حديثاً مسنداً. فإذا وجدنا حديثاً مسنداً مطابقاً للخبر الصادق، وكان إسناد الحديث مما يقبل التصحيح، كأن يكون الرواة عدولاً لكن في بعضهم ضعف من الجهة الحفظ والضبط، انجبر ضعف هؤلاء بالخبر، كما ينجبر بالحديث الصحيح. وإلى ذلك أشار الحافظ عبدالحق حين قال إن الإجماع «هو الأصل الثالث الذي يُرجع إليه. وليس يُنظر حينئذٍ إلى علّة الحديث ولا لضعف الراوي»، والله أعلم.

أنواع التلقي عن النبي ﷺ

ويبين ذلك ما ذكره ولي الله الدهلوي حول تلقي الأمة للشرع عن النبي ﷺ، وأن هذا التلقي نوعان:

أحدهما: من طريق النقل والرواية المسندة. ويدخل فيه المتواتر، كالقرآن العظيم، والمشهور والآحاد.

الثاني: من طريق الدلالة. قال: «وهي أن يَرى الصحابة رسول الله ﷺ يقول ويفعل، فاستنبطوا من ذلك حكماً من الوجوب وغيره، فأخبروا بذلك الحكم، فقالوا: الشئ الفلاني واجب، وذلك الآخر جائز. ثم تلقى التابعون من الصحابة كذلك، فدوّن الطبقةُ الثالثة فتاواهم وقضاياهم، وأحكموا الأمر».[٤]

---

[١] حجة الله البالغة ١/ ٤٣٢–٤٣٣، ط ضميرية.

[٢] إعلاء السنن ١٤/ ٥٣٣.

[٣] السيل الجرار ٣/ ١٤.

[٤] حجة الله البالغة ١/ ٤٠٨، ط ضميرية.

ويظهر والله أعلم أن تلقي حكم المنع من الكالئ كان من طريق الدلالة هذا. فإن العلماء تنقله طبقة عن طبقة دون إسناد، سوى ما ورد الانتقاد عليه. ولذلك كان الإجماع قرينة قوية على أن أصل الحكم مأخوذ عن النبي ﷺ، وإن لم ينقل الخبر بإسناد تقوم بمثله الحجة إذا استقل وانفرد.

تلقي المحدثين لحديث الكالئ بالقبول

واعتضاد حديث الكالئ بالإجماع مما جعل أهل الحديث يتلقونه بالقبول. وعلامة ذلك أمران:

الأول: التصريح بأنهم تلقوه بالقبول.

وقد صرح بذلك الحافظ الطحاوي بعدما أورد حديث الكالئ، حيث قال: «واحتمل أهلُ الحديث هذا الحديثَ من رواية موسى بن عبيدة، وإن كان فيها ما فيها».[1]

وقوله: «احتمل أهل الحديث» أي قبلوه، كما يدل على ذلك استعمال الطحاوي رحمه الله، وغيره من المحدثين.[2] وهو صريح في أنهم لم يطّرحوا الحديث أو يسقطوه من الاعتبار. وقوله «من رواية موسى بن عبيدة»، أي بالرغم من ضعف موسى فإنهم تلقوا الحديث بالقبول. ذلك أن ضعف الإسناد لا يستلزم ضعف المتن. فالراوي السيئ الحفظ قد يَضبط، وكثيرُ الخطأ قد يصيب. فإذا احتف بالخبر قرائن ترجح حفظه وضبطه قُبل الحديث، كما أن الثقة إذا احتفت بروايته قرائن ترجح وهمه، كأن يخالف من هو أوثق منه، لم يُقبل خبره.[3] ولا ينفي ذلك عن الراوي الضعيف صفة الضعف، ولا عن الثقة صفة الضبط، لأن الحكم للغالب.

الطريق الثاني: جزمهم بنسبته إلى النبي ﷺ، أو روايته في معرض الاحتجاج، فإن ذلك يعتبر تصحيحاً منهم للحديث. فإن المحدث المجتهد لا يحتج بالحديث ولا يجزم بنسبته إلى النبي ﷺ إلا إذا كان صحيحاً عنده، كما هو مقرر في أصول الحديث.

قال الإمام أبو عمرو بن الصلاح: «إذا أردت رواية الحديث الضعيف بغير إسناد فلا تقل فيه: قال رسول الله ﷺ كذا وكذا، وما أشبه هذا من الألفاظ الجازمة بأنه صلى الله عليه وسلم قال ذلك، وإنما تقول فيه: رُوي عن رسول الله ﷺ كذا وكذا، أو بلغنا عنه كذا وكذا، ... ، وما أشبه ذلك.»[4] قال النووي: «وذلك أن صيغة الجزم تقتضي صحته عن المضاف إليه، فلا ينبغي أن يطلق إلا فيما صح، وإلا فيكون الإنسان في معنى الكاذب عليه».

---

[1] شرح مشكل الآثار ١/٣٤٦ (٢/٢٦٥ ت الأرناؤط).

[2] أما الطحاوي: فكقوله في حديث علي بن أبي طلحة: «**واحتملنا** حديث علي بن أبي طلحة عن ابن عباس وإن كان لم يلقه لأنه عند أهل العلم بالأسانيد إنما أخذ الكتاب الذي فيه هذا الحديث عن مجاهد وعكرمة» شرح مشكل الآثار ٦/٢٨٣، كما في مقدمة شرح معاني الآثار ١/٤٣ واستعملها غيره أيضاً، كقول الحافظ أبي علي الجياني في طبقات الرواة المقبولة: «فهذه الطبقات **احتمل** أهل الحديث الرواية عنهم». انظر تدريب الراوي ١/١٥٦–١٥٧.

[3] .انظر النكت ١/٤٩٤، تدريب الراوي ١/٧٦، توضيح الأفكار ١/١٩٥، وانظر وجهود ابن تيمية في الحديث ١/٥١١، وقواعد التحديث للقاسمي ص ١١٦. وأشكر فضيلة الشيخ عبدالله الوكيل على إفادته في هذه المسألة.

[4] المقدمة مع حاشية العراقي، ص ١٣٦، وانظر أيضاً: تدريب الراوي ١/٣٥٠، توضيح الأفكار ٢/١٠٩.

وقد نقل النووي اتفاق المحدثين على اعتبار صيغة الجزم فيما صح من الحديث، وعدم جواز استعمالها فيما لم يصح. وقد استنكر رحمه الله صنيع كثير من المصنّفين – عدا حذاق المحدّثين – من التساهل في التزام ذلك.[١]

وقال ابن الجوزي: «فإذا أورد الحديثَ محدثٌ، واحتج به حافظ، لم يقع في النفوس إلا أنه صحيح».[٢]

وقال شيخ الإسلام: «المجتهدون في الحديث الذين يعرفون صحيحه وضعيفه، إذا قال أحدهم: ثَبَتَ هذا أو صح هذا، أو قال أحدهم: قال رسول الله ﷺ كذا واحتج بذلك، فهذا نَعَم (أي يُقبل)، كتعليق البخاري المجزوم به».[٣]

وذكر رحمه الله حديثاً مرسلاً، ثم قال: «وهذا المرسل حجة، لأن الذي أرسله احتج به ولولا ثبوته عنده لما جاز أن يحتج به من غير أن يسنده. وإذا كان التابعي قد قال: إن هذا الحديث ثبت عندي، كفى ذلك، لأنه أكثر ما يكون قد سمعه من بعض التابعين عن صحابي أو عن تابعي آخر عن صحابي، وفي مثل ذلك يسهل العلم بثقة الراوي».[٤]

واستدل الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣) على صحة حديث معاذ رضي الله عنه في الاجتهاد بقوله: «**على أن أهل العلم تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم**، كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ «لا وصية لوارث» وقوله في البحر: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» وقوله: «إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعةُ قائمة تحالفا وترادّا البيع» وقوله: «الدية على العاقلة»، وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، ولكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غَنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها. **فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غَنوا عن طلب الإسناد له**».[٥]

وقال الحافظ ابن حجر في حديث تكلم فيه البيهقي: «وقد احتج بهذا الحديث أحمد وابن المنذر، وفي جزمهما بذلك دليلٌ على صحته عندهما». وقال أيضاً في حديث آخر: «أخرجه ابن حزم محتجاً به».[٦]

احتجاج الأئمة بحديث النهي عن الكالئ بالكالئ

إذا تقرر ذلك، فقد تتابع كبارُ المحَدّثين على الجزم بحديث الكالئ والاحتجاج به:

١. وأولهم الإمام مالك، في جلالته وحفظه، فقد احتج بالنهي عن الكالئ فقال: «ولا يفارقه حتى يأخذها فإن فارقه فإن ذلك مكروه، لأنه يدخله الدين بالدين، وقد نُهي عن الكالئ بالكالئ»، وفي نسخة «نهى

---

[١] المجموع ١/١٠٣–١٠٤، هدي الساري ص ١٩.

[٢] نقله الزيلعي في نصب الراية ٢/١٣٧، بواسطة قواعد في علوم الحديث ص ٥٨.

[٣] المسودة ص ٢٥١.

[٤] بيان الدليل في بطلان التحليل، ت حمدي السلفي، ص ٣٥٢.

[٥] الفقيه والمتفقه ١/٤٧٢–٤٧٣ ط ابن الجوزي، ونقله ابن القيم في إعلام الموقعين ١/٢٠٢.

[٦] انظر التلخيص الحبير ٢/١٤٣، الفتح ط١ ٢/٢٥٦، بواسطة قواعد في علوم الحديث ص ٥٨.

رسول الله ﷺ عن الكالئ بالكالئ».[١] وإذا احتج بالنهي دل على صلاحيته للاحتجاج عنده. وينطبق على قول الإمام مالك هذا ما سبق نقله عن شيخ الإسلام ابن تيمية في الاحتجاج بالمرسل، إذ ليس بين مالك وبين الصحابي إلا تابعي أو اثنان، فإذا احتج بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الكالئ، كان ذلك كافياً في الحكم بثبوته، إذ يسهل على مثل الإمام مالك معرفة ثقة الرواة بينه وبين النبي ﷺ، كما قال شيخ الإسلام.

٢. واحتج به الحافظ الطحاوي في شرح معاني الآثار،[٢] وهو كتاب اعتبره ابن حزم في طبقة سنن النسائي وأبي داود ومسند أحمد، وأقره الذهبي.[٣] وقد صرح التهانوي بتصحيح الطحاوي للحديث.[٤]

٣. وجزم به الإمام أبوجعفر ابن جرير الطبري، فقال بعد أن حكى قول مالك والشافعي بانتقاض السلم إذا ظهر أن في رأسماله دراهم زيوفاً: «وعلته أن النبي ﷺ نهى عن الكالئ بالكالئ، وهو شراء الدين بالدين».[٥]

٤. وأخرجه الإمام البغوي في شرح السنة محتجاً به،[٦] وهو قد قال في مقدمة كتابه: «ولم أودع هذا الكتاب من الأحاديث إلا ما اعتمده أئمة السلف الذين هم أهل الصنعة، المسلّم لهم الأمر من أهل عصرهم، وما أودعوه كتبهم. فأما ما أعرضوا عنه من المقلوب والموضوع والمجهول واتفقوا على تركه فقد صنت الكتاب عنها». كما جزم به في كتابه «التهذيب»، محتجاً به على تحريم بيع الدين بالدين.[٧] وذكره أيضاً في كتابه المصابيح في فصل الحسان وسكت عليه، وقد ذكر في مقدمة الكتاب أن «ما كان فيه من ضعيف أو غريب أشرت إليه، وأعرضت عن ذكر ما كان منكراً أو موضوعاً».[٨]

٥. وجزم به كذلك محدث نيسابور الحافظ أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص فقال: «فغير جائز وجود الأجلين في البدلين جميعاً، وقد نهى النبي ﷺ عن الدَين بالدَين».[٩]

٦. واحتج به الحافظ ابن عبدالبر، فعقد في كتابه الكافي: «باب ما ورد النهي عنه من البيوع عن النبي ﷺ» ثم أورد النهي عن الكالئ بالكالئ محتجاً به على تحريمه.[١٠]

٧. وجزم به الإمام أبو بكر ابن العربي، فقال مستنكراً التساهل في تأخير رأسمال السلم: «وأين هذا من

---

[١] أوجز المسالك ١١/ ١٥٢. وقد استعمل مالك لفظة «نُهي» فيما صح عن رسول الله ﷺ من النهي، كقوله: «إنما نُهي من الحيوان عن ثلاثة: عن المضامين والملاقيح وحبل الحبلة» وقوله: «وهو أيضاً يشبه ما نُهي عنه من بيعتين في بيعة، وهو أيضاً مما نُهي عنه أن يباع من صنف واحد من الطعام اثنان بواحد». انظر: الاستذكار ٢٠/ ٩٦، ١٧٥.

[٢] ٤/ ٢١

[٣] انظر مقدمة شرح معاني الآثار ص ٥٦–٥٧.

[٤] إعلاء السنن ١٤/ ٧٩.

[٥] اختلاف الفقهاء ص ٧٥.

[٦] ٨/ ١١٣.

[٧] التهذيب في فقه الشافعي ٣/ ٤١٧.

[٨] مصابيح السنة (ط المعرفة، ١٩٨٧) ١/ ١١٠، ٢/ ٣٣٠.

[٩] أحكام القرآن ١/ ٤٨٣.

[١٠] الكافي (ط العلمية) ص ٣٦٣، ٣٦٤.

نهي النبي ﷺ عن الكالئ بالكالئ؟ والصحيح أنه لا يجوز تأخيره لحظة ...».[١]

٨. وجزم به الإمام النووي محتجاً به على منع الدين بالدين، قال: «لنهيه ﷺ عن بيع الكالئ بالكالئ».[٢]

٩. وقد احتج به شيخ الإسلام جازماً به فقال: «كما أن النبي ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ، وهو المؤخر بالمؤخر، ولم ينه عن بيع دين ثابت في الذمة يسقط إذا بيع بدين ثابت في الذمة يسقط ... ».[٣]

١٠. وقال التهانوي: «وقد ثبت أن النبي ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ، وهو نسيئة بنسيئة».[٤]

فهؤلاء من أئمة الحديث وعلمائه ومن الفقهاء الكبار من شتى المدارس الفقهية، احتجوا بالحديث وجزموا بنسبته إلى النبي ﷺ، ولولا ثبوته عندهم ما استجازوا ذلك. وقد تقدم تصحيح الحاكم النيسابوري للحديث وموافقة الحافظ الذهبي له (ص ١٦). وذكرنا آنفاً أن الحافظ الطحاوي حكى قبوله عن أهل الحديث على صفة العموم، واعتبره الإمام البغوي مما اعتمده أئمة السلف. فدل ذلك على تلقيهم له بالقبول. وإذا تلقى علماء الحديث الحديثَ بالقبول دل على قبول الأمة له، لأن العبرة في تصديق الحديث هي بعلماء الحديث وأهله، وسائر الأمة تبع لهم في ذلك.[٥]

العلماء الذين ضعفوا الحديث

ومن الضروري في هذا المقام التعرض لما صرح به بعض الأئمة من تضعيف الحديث، وما إذا كان ذلك يناقض ما تقدم. فمن هؤلاء:

١. الإمام الشافعي. قال: «وأهل الحديث يوهنون هذا الحديث».[٦]

٢. الإمام أحمد، قال: «ليس في هذا حديث يصح ولكن إجماع الناس أن الدَين بالدَين لا يجوز». وقال عن موسى بن عبيدة: «لا تحل عندي الرواية عنه، ولا أعرف هذا الحديث عن غيره».[٧] وقال: «وأما موسى بن عبيدة فلم يكن به بأس ولكنه حدث بأحاديث منكرة عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر في الكالئ بالكالئ وأشباه هذا».[٨]

أما كلام الإمام الشافعي رحمه الله، فإنه جاء في سياق المناظرة. والشافعي رحمه الله يمنع الدَين بالدَين،

---

[١] القبس ٢ / ٨٣٦.

[٢] روضة الطالبين ٤ / ٥١٦.

[٣] في الفتاوى ٢٩ / ٤٧٢.

[٤] إعلاء السنن ١٤ / ٧٩.

[٥] مختصر الصواعق ٢ / ٣٧٥.

[٦] الأم ٣ / ٩، ونقله الحافظ في التلخيص ٣ / ٢٦.

[٧] التلخيص الحبير ٣ / ٢٦.

[٨] تهذيب الكمال ٢٩ / ١٠٩. وقد ذكر الحافظ ابن حجر أن لفظ «المنكر» يطلقه الإمام أحمد وجماعة من المحدثين على الحديث الفرد الذي لا متابع له. انظر هدي الساري ص ٤٣٧، فتح المغيث ٢ / ١٢٦.

وصرح بذلك في مواطن متعددة من كتبه، واستشهد في بعضها بالحديث، فقال: «وبهذا نقول: لا يصلح أن يبيع دَيناً بدَين، وهذا يُروى عن النبي ﷺ من وجه».[١] وعبارته هذه تُشعر بضعف الحديث، لكنه مع ذلك استشهد به في منع الدَين بالدَين.

وهذا يدل على أن المراد من توهين الحديث هو توهين إسناده، فلا يمنع ذلك من ثبوت المتن، كما تقدم. ويشهد لذلك ما قاله الشافعي نفسه رحمه الله في حديث «لا وصية لوارث» في كتابه الرسالة: «وقد روى بعض الشاميين حديثاً ليس مما يثبته أهل الحديث، فيه أن بعض رجاله مجهولون، فرويناه عن النبي منقطعاً، وإنما قبلناه بما وصفت من نقل أهل المغازي وإجماع العامة عليه».[٢] فهذا صريح في أن قوله «لا يثبته أهل الحديث» يريد من حيث الإسناد، ولم يمنعه ذلك من قبول المتن إذ أجمع العلماء عليه. ونقول في حديث الكالئ: إنه نقله أهل المدينة، وأجمع العلماء عليه، فهو أولى بالقبول، والله أعلم.

وأما عبارة الإمام أحمد رحمه الله، فالقول فيها كالقول في عبارة الإمام الشافعي، أن المراد بنفي الصحة نفي صحة الإسناد، فلا يمنع ذلك من قبول المتن. وقد قال المجد ابن تيمية عن الحديث المرسل: «أهل الحديث لا يطلقون عليه الصحة وإن احتجوا به».[٣] ففرّق بين التصحيح والاحتجاج. فالأول للإسناد، والثاني للمتن.

ويؤيد هذا التفريق ما نقله مُهَنّا عن الإمام أحمد نفسه أنه سُئل: تأخذ بحديث «كل الناس أكفاء إلا حائكاً أو حجاماً» وأنت تضعفه؟ فقال: «إنما نُضعف إسناده ولكن العمل عليه». وسأله مهنا أيضاً عن حديث ابن عمر أن غيلان أسلم وعنده عشر نسوة، فقال: «ليس بصحيح، والعمل عليه». وسئل عمن تحل له الصدقة، وإلى أي شئ يذهب في ذلك؟ فقال: إلى حديث حكيم بن جبير. فقيل له: وحكيم بن جبير ثَبَتٌ عندك في الحديث؟ قال: ليس هو عندي ثبتاً في الحديث.[٤]

فقوله: «إنما نضعف إسناده لكن العمل عليه» صريح في أن ضعف الإسناد لا يستلزم ضعف المتن، وأن المتن يَعتضد بعمل أهل العلم عليه. وقوله «ليس بصحيح والعمل عليه» نظير قوله في حديث الكالئ: «لا يصح في هذا حديث، إنما هو إجماع». ولذلك قال صديق حسن خان معلقاً على عبارة الإمام أحمد الأخيرة: «يعني رُوي الإجماع على معنى الحديث فشد ذلك من عضده لأنه صار متلقى بالقبول».[٥]

والحاصل أن قول الإمام أحمد في حديث الكالئ: لا يصح، المراد من حيث الإسناد، لكن ذلك لا يمنع من ثبوت المتن. وكونُ العمل عليه، وانعقادُ الإجماع على موجبه، يرفعه إلى رتبة الاحتجاج، والله تعالى أعلم.

---

[١] الأم (ط٢) ٣/٩٩، معرفة السنن والآثار للبيهقي ٨/٥٢.

[٢] الرسالة ص ١٤٠، ونقله الحافظ ابن حجر في النكت ١/٤٩٥.

[٣] المسودة ص ٢٥٠.

[٤] العدة ٣/٩٣٨–٩٤٠؛ المسودة ص ٢٧٣–٢٧٤. وحكيم بن جبير قال فيه أحمد: ضعيف منكر الحديث، وقال الدارقطني متروك. انظر حاشية العدة، الموضع السابق.

[٥] الروضة الندية ٢/٢٠٨ (ط حلاق).

دلالة الإجماع على صحة الخبر عند الأصوليين

ناقش الأصوليون مسألة ورود الإجماع على وفق خبر الآحاد، وما إذا كان ذلك يعضد الخبر ويقويه أم لا. ويتحرر بحثهم في مقامين:

الأول: إذا كان الإجماع موافقاً للخبر، فهل يكون الخبر هو مستند الإجماع ؟

الثاني: إذا كان الإجماع موافقاً للخبر، فهل يدل ذلك على صحة الخبر ؟

وحاصل ذلك أن دلالة الإجماع على ثبوت الحديث مبنية على مدى العلم بأن الخبر هو مستند الإجماع. فإذا علمنا قطعاً أن الخبر هو مستند الإجماع، قطعنا بصحة الخبر. وإذا كان علمنا باستناد الإجماع إلى الخبر على سبيل الظن الراجح، كان الحكم بثبوت الخبر على سبيل الظن الراجح كذلك. وإذا لم يوجد ما يدل على أن الخبر هو مستند الإجماع، لم يكن في الإجماع دلالة على صحة الخبر.[١]

ويُعرف ما إذا كان الخبر هو مستند الإجماع بأحد طريقين:

١. التصريح، بأن يصرح أهل الإجماع أنهم استندوا في حكمهم إلى الحديث، وهذا أقوى درجات العلم، ويقال حينئذ إنهم تلقوا الحديث بالقبول، ويقطع بصحة الخبر، كما سيأتي.

٢. أو بالقرائن. وقد ذكر الأصوليون بعض القرائن، نجملها فيما يلي:[٢]

- ألا يكون في الباب حديث غيره.
- أن تكون دلالته على الحكم جلية.
- أن يُعلم ظهوره بين أهل الإجماع.

ويستطيع المتتبع أن يضيف قرائن أخرى. وبحسب قوة هذه القرائن وضعفها يكون الحكم بصحة الخبر. وقد أشار القرافي والسبكي إلى أن الأصل هو استناد الإجماع إلى الخبر، إذ لو استندوا إلى غيره لم يخف على الأمة، والأصل عدم دليلٍ غير الحديث، والاستصحاب حجة.[٣]

واعلم أن بعض الأصوليين يذكرون الخلاف في هذه المسألة دون تمييز بين ما إذا كان الخبر هو سند الإجماع أم لا. وإذا حُرر محل النزاع، ظهر أنه لا خلاف في الحقيقة بينهم حول صحة الخبر إذا كان مستندَ الإجماع، كما بيّن ذلك المطيعي،[٤] وعباراتهم تومئ إلى ذلك.

وقد نازع بعض الأصوليين في القطع بصدق الخبر إذا كان هو المستند، لكن لم ينازعوا في إفادته الظن الغالب، كما صرح بذلك الزركشي حيث قال: «أن يجمعوا على قبوله والعمل به، ولا خلاف في أنه يدل على صدقه، وإنما الخلاف في أنه هل يدل قطعاً أو ظناً. فالجمهور من أصحابنا على القطع، وذهب القاضي أبو بكر

---

[١] فلو ورد مثلاً: «النية في الصلاة واجبة» فلا نقول إن هذا الخبر ثابت لمجرد انعقاد الإجماع على وفقه، لأنه لا يوجد ما يدل على استناد الإجماع إليه، فلا دلالة في الإجماع على ثبوته. وبهذا يجاب عما أورده في حاشية البناني على جمع الجوامع ٢ / ١٢٥.

[٢] انظر نفائس الأصول ٦ / ٢٧٤٥، الإبهاج ٢ / ٣٩٢، المعتمد ٢ / ٥٢٢.

[٣] نفائس الأصول ٦ / ٢٧٤٥، الإبهاج ٣ / ٣٩٢، وانظر توجيه النظر ١ / ٣١٠.

[٤] في حاشيته على نهاية السول ٣ / ٣١٥.

وإمام الحرمين إلى الظن». [١]

ولكن هذا الخلاف حادث، إذ لا يُعرف نزاع بين المتقدمين على أن الإجماع إذا كان على وفق الخبر، وكان الخبر هو مستند الإجماع، أنه يُقطع بصحة الخبر ويصبح مفيداً للعلم. وحكاه شهاب الدين عبدالحليم بن تيمية عن عامة الفقهاء، [٢] وجزم بانتفاء النزاع في ذلك الشوكاني، [٣] ويقال حينئذ إن الأمة تلقت الخبر بالقبول. [٤]

قال شيخ الإسلام: «الخبر الذي تلقاه الأئمة بالقبول تصديقاً له أو عملاً بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف، وهذا في معنى المتواتر، لكن من الناس من يسميه المشهور والمستفيض». ثم مَثّل لذلك بحديث «إنما الأعمال بالنيات» وحديث «لا وصية لوارث». [٥] قال: «أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة، والمسئلة منقولة في كتب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية». قال: «وإنما نازع في ذلك طائفة كابن الباقلاني ومن تبعه، مثل أبي المعالي والغزالي، وابن عقيل». [٦]

والحجة في ذلك: «أن تلقي الأمة للخبر تصديقاً وعملاً إجماعٌ منهم، والأمة لا تجتمع على ضلالة، وإن كان الواحد منهم لو جُرد النظر إليه لم يُؤمَن عليه الخطأ، فإن العصمة تثبت بالنسبة الإجماعية. كما أن خبر التواتر يجوز الكذب والخطأ على واحد واحد من المخبرين بمفرده، ولا يجوز على المجموع. والأمة معصومة من الخطأ في روايتها ورأيها». [٧]

قال: «والأمة لا تجتمع على الخطأ، فلو كان الحديث كذباً في نفس الأمر، والأمة مصدقة له قابلة له لكانوا قد أجمعوا على تصديق ما هو في نفس الأمر كذب، وهذا إجماع على الخطأ، وهو ممتنع. وإن كنا نحن بدون الإجماع نجوز الخطأ أو الكذب على الخبر، فهو كتجويزنا قبل أن نعلم الإجماع على الحكم الذي ثبت بظاهر أو قياس ظني أن يكون الحق في الباطن بخلاف ما اعتقدناه. فإذا أجمعوا على الحكم جزمنا بأن الحكم ثابت ظاهراً وباطناً». [٨]

وقال القاضي أبو يعلى رحمه الله (ت ٤٥٨هـ): «إجماعهم على العمل بموجب الخبر يخرجه عن كونه

---

[١] تشنيف المسامع ٢/٩٥٤.

[٢] المسودة ص ٢٤١.

[٣] إرشاد الفحول ١/٢١٢.

[٤] نهاية السول ٣/٦٦.

[٥] الفتاوى ١٨/٤٨–٤٩.

[٦] نقله ابن القيم في مختصر الصواعق ٢/٣٧٣، وهو في الفتاوى ١٣/٣٥١–٣٥٢. ومصداق ما ذكره شيخ الإسلام تجده لدى الأحناف في أصول السرخسي ١/٣٠٢، المالكية: نفائس الأصول ٦/٢٧٤٥، الشافعية: شرح اللمع للشيرازي ٢/٥٧٩، والبحر المحيط ٤/٢٤٣–٢٤٤، الحنابلة: العدة للقاضي أبي يعلى ٣/٩٠٠، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/٨٣. وما نقله عن الباقلاني انظره في التلخيص في أصول الفقه ٢/٣١٣–٣١٤، والجويني في البرهان ف٥١٩–٥٢١، والغزالي في المستصفى ١/١٤٢. وانظر القواطع لابن السمعاني ٣/٢٣٦، البحر المحيط ٤/٤٥٦–٤٥٧.

[٧] مختصر الصواعق ٢/٣٧٤–٣٧٥، باختصار يسير.

[٨] الفتاوى ١٣/٣٥١، توجيه النظر ١/٣٢٦–٣٢٧. وأشار محمد شلبي إلى أن الإجماع ينقل سنده من الظنية إلى القطعية. انظر: أصول الفقه الإسلامي، ص ١٨٣–١٨٥.

خبر واحد ويجعله في حيز التواتر ... لأنهم لا يجمعون إلا على ما قامت به الحجةفي الأصل وعلموا مخبره، وإن ضعف نقله». وقال: «إن قول النبي ﷺ «إنا معاشر الأنبياء لانورث، ما تركنا صدقة» لما اتفقوا على العمل به دل على أنه صحيح عندهم.» وقال: «لا خلاف أن نُصُبَ الزكاة والمقادير الواجبة فيها وأركان الصلاة مقطوع بها... ومعلوم أنه ما ثبت بها خبر متواتر، وإنما نقل فيها أخبار آحاد ... فلما اتفقوا عليها وقطعوا على ثبوتها علمنا أن ثبوتها قطعاً من حيث الإجماع، لا من حيث أخبار الآحاد، بل من ناحية أن الأمة تلقتها بالقبول، فصارت الأخبار فيها كالمتواتر».[١]

واحتج الأنصاري في شرح مسلم الثبوت بأنه لو احتمل الخبر الخطأ لاحتمل بطلان دليل حكمِ الإجماع، فيكون الإجماع على خطأ. وقال «الإجماع على حكمٍ بالاستدلال يوجب الإجماع على أن الخبر صالح للاحتجاج، فيجب كونه حجة مطابقاً لنفس الأمر قطعاً. والحجة اتفاقاً ليس إلا قول صاحب الشرع، فإذن: كونه قولاً له قطعي. واستدلالُ أهل الإجماع سبيلٌ لهم، وسبيلهم لا يكون كذباً وضلالة في نفس الأمر. فالحكمُ وخَبَريةُ الخبر كلاهما إجماعيان مقطوعان».[٢]

وينبغي التفريق هنا بين أمرين: الأول إجماع الأمة على صدق خبر معين، فهذا لا ينازع فيه أحد، حتى الباقلاني صرح بالقطع بصدق هذا الخبر.[٣] الثاني: إجماعهم على العمل به، مع تصريحهم بأنهم أجمعوا لأجل هذا الخبر. فهذا الذي نازع فيه الباقلاني ومن تبعه، قالوا: العمل بخبر الواحد واجب ولو لم يقطع بصدقه، بل يكفي في ذلك الظن الغالب. وجوابه ما تقدم من كلام شيخ الإسلام وصاحب مسلّم الثبوت، وهو أن خبر الواحد لا يقطع بصدقه قبل أن ينعقد الإجماع على الاحتجاج به. أما إذا انعقد الإجماع على حكم، وكان الخبر هو مستند الإجماع، فقد وقع الإجماع على الاحتجاج به، فيصبح الخبر حجة شرعية قطعاً. وخرّج المطيعي خلاف الأصوليين على هذا الأساس، وأن مراد من نفى دلالة الإجماع على صحة الخبر إنما هو بالنظر إلى ذات الخبر قبل انعقاد الإجماع عليه، ومرادَ القائلين بأنه يفيد الصحة هو بالنظر إلى ما بعد الإجماع على الاستدلال بالخبر، وحينئذ يصبح الخلاف لفظياً.[٤]

استناد الإجماع إلى الحديث

وبناءاً على ما تقدم سنبين أن مستند الإجماع هو حديث النهي عن بيع الكالئ، وأن ذلك مبني على التصريح وعلى القرائن جميعاً. وهذا يرفع درجة الحديث إلى رتبة الاحتجاج. وهذا من وجوه:

١ . نصوص أهل العلم المتقدمة المصرحة بذلك، فإنهم رتبوا الحكم بمنع الكالئ على نهيه عليه الصلاة والسلام عنه، فدل على أن الحديث هو مستند الإجماع.

---

[١] العدة ٣/٤،٨٩٣/١٠٨٢، ١٠٨٤–١٠٨٥.

[٢] فواتح الرحموت ٢/١٢٥، ١٢٦، ونهاية السول ٣/٣١٤.

[٣] التلخيص ٢/٣١٤.

[٤] نهاية السول ٣/٦٨.

٢. أن المنع من الكالئ تناقله العلماء على سبيل التوقيف، ولذلك لما أراد الإمام الشافعي رحمه الله أن يستدل لمنع الدين بالدين لم يزد على أن قال: «وهذا يُروى عن النبي ﷺ من وجه»، كما تقدم النقل بذلك، ولو كان هناك دليل آخر لذكره. وإذا كان المنع من الكالئ منقولاً على سبيل التوقيف لزم أن يكون المستند نصاً. وهذا متوجه خصوصاً على قول من يقول إن الإجماع لا يكون إلا عن نص، وهو منقول عن ابن جرير الطبري وانتصر له ابن حزم.[1] وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلّها منصوصة»، وقال: «ما من حكم اجتمعت الأمة عليه إلا وقد دل عليه النص. فالإجماع دليلٌ على نص موجود عند الأئمة، ليس مما درس علمه».[2] ولا يُعلم في الباب نص غير هذا الحديث.

٣. ويشهد لذلك أن تحريم بيع الكالئ مما لا يتبين علة تحريمه لكل أحد، والعلل التي ذكرها بعض الفقهاء مع وجاهتها قد نازع فيها غير واحد، فلا تكفي لانعقاد الإجماع على التحريم. وإذا كان التعليل مما قد يخفى، ومع ذلك انعقد الإجماع عليه، عُلم أن المستند لا بد أن يكون توقيفياً من الشارع، وليس اجتهاداً واستنباطاً من المجتهدين.

وقد بيّن الجويني (ت ٤٧٨) رحمه الله أن إجماع العلماء في المسائل الظنية من تفاصيل الحلال والحرام يمتنع تصوره إلا إذا كان لها أصل سمعي قاطع، لكن قد لا ينقل هذا الأصل اكتفاء بالإجماع. قال رحمه الله: «إذا صادفنا علماء الأمة مجمعين على حكم من الأحكام متفقين على قضية في تفاصيل الحلال والحرام، وألفيناهم قاطعين على جزم وتصميم في تحليل أو تحريم، وهم الجم الغفير والجمع الكثير، وعلمنا بارتجال الأذهان أنهم ما تواطئوا على الكذب على عمد، وما تواضعوا على الافتراء عن قصد، وهم متبددون في الأقطار مشتتون في الأمصار، مع تنائي الديار وتقاصي المزار، لا يجمعهم رابط على وطر من الأوطار، ثم كرّت الدهور ومرّت العصور وهم مجمعون على قطع مسدد من غير رأي مردد، والأحكام في تفاصيل المسائل لا ترشد إليها العقول: فيَبِينُ أنهم حملهم على اتفاقهم قاطعٌ شرعي ومقتضى جازم سمعي، ولولاه لاستحال أن يقطعوا في مظنات الظنون ثم يتفقوا من غير سبب جامع ... هذا محال وقوعه في مستقر الاعتياد».[3]

وصرح في موضع آخر أن العلماء إذا كانوا: «مجمعين على حكم مظنون، وللرأي فيه مُضطرَب، فنَعلم والحالة هذه أن اتفاقهم إن وقع لا يُحمل على وفاق اعتقاداتهم وجريانها على محمل منهاج واحد، فإن ذلك مع تطرق وجوه الإمكان واطراد الاعتياد مستحيل. بل يستحيل اجتماع العقلاء على معقول مقطوع به في أساليب العقول إذا كان لا يُتطرق إليه إلا بإنعام نظر وتسديد فكر، وذلك لاختلاف الناظرين في نظرهم. فإذا كان حكم العادة هذا في النظر القطعي، فما الظن بالنظر الظني الذي لا يفرض فيه قطع؟ فإذا تقرر أن اطراد الاعتياد يُحيل اجتماعهم على فنّ من النظر، **فإذا ألفيناهم قاطعين بالحكم لا يُرجّعون فيه رأياً ولا يرددون فيه قولاً، فنعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شئ سمعي قطعي عندهم**، ثم لا يبعد سقوط النقل فيه».[4]

---

[1] الإحكام ٢/٩٤.

[2] الفتاوى ١٩/١٩٥-١٩٩، منهاج السنة ٨/٣٤٤.

[3] الغياثي ص ٤٥-٤٦.

[4] البرهان ف ٦٢٧.

وقوله: «ثم لا يبعد سقوط النقل فيه» أي غير مستبعد أن لا ينقل النص الذي استند إليه أهل الإجماع إلينا، فيكون الإجماع دليلاً على ثبوت المنقول مع سقوط النقل. قال رحمه الله: «فإن قيل: لو كان سند الإجماع خبراً مثلاً مقطوعاً به لَلَهِج المجمعون بنقله؟ قلنا: لا نبعد أن ينعقد الإجماع عن سبب مقطوع به، ثم يقع الاكتفاء بالوفاق، ويضرب المجمعون عن نقل السبب لقلة الحاجة إليه. وكم من شئ يستفيض عند وقوعه ثم يَّمحقُ ويَدرُس حتى ينقل آحاداً، ثم ينطمس حتى لا ينقل، ويقع الاكتفاء بما ينعقد الوفاق عليه. ووضوح ذلك يغني أصحاب المعارف بالعُرف عن الإطناب في تقريره».[1] ثم بين أن حجية الإجماع في الحقيقة تستند إلى كونه دليلاً على وجود المستند السمعي: «إذ لا يُتصور من المجمعين الاستقلال بإنشاء حكم من تلقاء أنفسهم، وإنما يعتقد فيهم العثور على أمر جمعهم على الإجماع، فهو المعتمد، والإجماع مشعر به».

ومصداق ما ذكره الجويني قد صرح به ابن حزم في معرض حديثه عن مستند الإجماع على جواز المضاربة أو القراض. قال رحمه الله: «كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في القرآن والسنة نعلمه ولله الحمد، حاشا القراض، فما وجدنا له أصلاً فيهما البتة، ولكنه إجماع صحيح مجرد. والذي نقطع عليه أنه كان في عصر النبي ﷺ وعلمه فأقره، ولولا ذلك ماجاز».[2] فهو هنا يصرح أن القراض لا بد أن يكون له أصل في السنة من جهة إقرار النبي ﷺ، مع عدم النقل، وما ذلك إلا لثبوت الإجماع. أي أن الإجماع دل على ثبوت مستند سمعي لجواز القراض، وهو نفس ما توصل إليه الجويني.

وهذا يفسر كلام الإمام أحمد رحمه الله في الحديث حين قال: «لا يصح في هذا حديث، إنما هو إجماع»، أي إن الذي دلنا على وجود المستند السمعي لمنع الدَين بالدَين هو الإجماع وليس الإسناد. وإلا فإن الحجة في النهاية هي الكتاب والسنة، وكل ما عداهما فلا بد أن يرجع إليهما، والله أعلم.

٥. ومما يؤكد أن الحديث هو مستند الإجماع قول شيخ الإسلام: «ومما يشبه ذلك أنه رُوي حديث أنه نَهى عن بيع الكالئ بالكالئ، أي المؤخر بالمؤخر، وإسناده ضعيف لكن العمل عليه».[3] فقوله «لكن العمل عليه» يدل على أنه هو مستند الفقهاء في منعهم الكالئ بالكالئ، فيكون هو مستند الإجماع. ولا تعارض بين قول شيخ الإسلام هنا «إسناده ضعيف» وبين جزمه بنسبة الحديث واحتجاجه به المنقول آنفاً، فإن ضعف الإسناد لا يستلزم ضعف المتن، كما تقدم، والحكم بالصحة إنما هو للمتن.

ومجموع ما تقدم يدل على أن الحديث هو مستند الإجماع، وهذا يدل على ثبوت الحديث، والله أعلم.

شبهة وجوابها

وقد طال البحث في هذا الموضوع لأن بعض المعاصرين قد ظن أن استناد الفقهاء في هذه المسألة إلى

---

[1] الغياثي ص ٥٢.

[2] مراتب الإجماع ص ٩١–٩٢.

[3] تفسير آيات ٢ / ٦٣٧–٦٣٨.

حديث ضعيف الإسناد يسقط حجية الإجماع، وتنتفي الحجة حينئذ على حرمة بيع الكالئ.[١] وغفل عن أن النتيجة التي اتفق عليها العلماء هي بالضبط عكس ذلك، وأن الإجماع في هذه الحالة يُثبت صحة الحديث، والعلم عند الله تعالى.

تلقي الأمة لحديث الكالئ بالقبول

ويتضح من المباحث السابقة أن تلقي الأمة للخبر بالقبول يحصل بأحد بأمرين:

(١) اتفاقهم على التصديق بالخبر. (٢) اتفاقهم على العمل بموجبه.[٢]

وسبق أن بينا تحقق كلا الأمرين بالنسبة لحديث الكالئ. فالأمة، ممثلة في علماء الحديث، قد تلقت الحديث بالتصديق. كما بينا اتفاق الأمة على العمل بموجبه استناداً إليه. وإذا ثبت هذان الأمران ثبت أن الأمة تلقت الحديث بالقبول تصديقاً وعملاً، فيدل ذلك على ثبوته. وقد تقدم قول صديق حسن خان (ص ٣٠) أن الحديث «صار متلقى بالقبول». كما صرح بذلك ابن عرفة المالكي: «تلقي الأمة لهذا الحديث بالقبول يغني عن طلب الإسناد فيه، كما قالوا في: لا وصية لوارث».[٣]

فمقتضى ما تقدم أن حديث الكالئ قد تلقاه العلماء بالقبول، فهو لذلك حجة شرعية بالرغم من النقد الموجه لإسناده، والله تعالى أعلم.

---

[١] د. أحمد علي عبدالله، «المرابحة» ص ٢٣٩، «الندوة السنوية الثالثة المتخصصة، بنك التضامن الإسلامي»، ص ٣٣.

[٢] نص على هذين المعيارين شيخ الإسلام في غير ما موضع، كما في مختصر الصواعق ٢ / ٣٧٢ والفتاوى ١٨ / ٤٨، والتهانوي في قواعد في علوم الحديث ص ٦١.

[٣] التاج والإكليل ٤ /٣٦٧، نقلاً عن نزيه حماد ص ٢٣٩، وانظر «الربا والمعاملات المصرفية» للشيخ عمر المترك، ص ٣٠٤، توضيح الأحكام للشيخ عبدالله البسام، ٤ / ٤٥.

(٤)

أحاديث الربا

دلت أحاديث تحريم الربا على أن النسيئة من الطرفين، وهو الدين بالدين، ربا. وأن هذا الوصف عام في الأموال، ولا يقتصر على نوع منها دون غيره.

حديث الأصناف الربوية

ففي صحيح مسلم عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد. فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد». زاد في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء».[١]

فدل الحديث على أن تأجيل أحد العوضين إذا كانا من الأصناف المذكورة يحيل المعاملة إلى ربا، لقوله عليه السلام: «يداً بيد». فإذا تأجل العوضان معاً فهي ربا كذلك، بل إنها أوغل في الربوية مما لو تأجل أحد البدلين، كما يدل عليه ظاهر الحديث. فإن الحديث اشترط القبض من الطرفين، فتخلف القبض من طرف واحد مخالفة لنص الحديث، وتخلف القبض من الطرفين جمع بين مخالفتين. وقد نقل ذلك الحافظ ابن حجر عن ابن بطال، قال: «لأنه إذا لم يجز غائباً بناجز فأحرى ألا يجوز غائب بغائب».[٢]

وقوله عليه السلام «فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد» يدل بعمومه على أن تخلف القبض يحيل المعاملة إلى ربا، سواء كانت بين صنفين من جنس واحد، أو من صنفين مختلفين من الأصناف المنصوص عليها. وقد خُص من هذا العموم البيع بثمن مؤجل والسلم، بموجب النصوص الصريحة الثابتة في جواز السلم، وجواز البيع إلى أجل، مع الإجماع المنعقد على ذلك، كما أشار لذلك السبكي[٣] والشوكاني[٤] والصنعاني.[٥] فقد نقل السبكي عن محمد بن يحيى في إسلام النقدين في المطعومات: «فإن قيل ينبغي ألا يصح [أي إسلام النقدين في المطعومات] لأن الحديث أخذ علينا شرطين: الحلول والتقابض عند اختلاف الجنس. قلنا: ظاهر هذا الكلام يقتضي هذا، تنزيلاً على اختلاف الجنسين المذكورين في هذه السنّة المذكورة، غير أن الأمة أجمعت على أن السنة المذكورة في الحديث جملتان متفاضلتان: النقدان، والأشياء

---

[١] صحيح مسلم بشرح النووي ١١/١٤–١٥.

[٢] فتح الباري، ط١، ٤/٣٨٠، وذكر هذا الاستدلال ابن عبدالبر رحمه الله، انظر فتح البر ١٢/٦٦.

[٣] انظر تكملة المجموع ١٠/٨٦–٨٧. وانظر الربا والمعاملات المصرفية ص٨١.

[٤] نيل الأوطار ٥/٢١٩.

[٥] حاشية العدة ٤/١١٢، وانظر سبل السلام له، ط دار الفكر، ٣/٦٩.

الأربعة، كل جملة بعلتها. والمراد بالحديث اختلاف الجنسين من الجملة الواحدة كالذهب بالفضة والحنطة بالشعير». قال السبكي: «وحاصله تخصيص عام أو تقييد مطلق بالإجماع».

أما تأجيل البدلين في طعام بطعام أو طعام بثمن، فلم يَرِد ما يستوجب تخصيصه من عموم الحديث، بل ورد ما يؤكد بقاءه، وهو حديث النهي عن الكالئ بالكالئ والإجماع الثابت على منعه. فدل هذا الحديث إذن على منع الدين بالدين وأنه ربا. وقد صرح العلماء بأن الدين بالدين من أبواب الربا.[1] وقد يستشكل البعض إدخال مؤجل البدلين في الربا مع أنه لا يستلزم التفاضل في الأجل ولا في المقدار. وسيأتي الجواب عن ذلك بإذن الله لاحقاً (ص ٥٦).

وهذا الدليل قلما يلتفت إليه المدافعون عن جواز الدين بالدين، ظناً منهم أن ضعف حديث الكالئ يبيح التأجيل مطلقاً. بينما أقصى ما يمكنهم القول به هو جواز تأجيل البدلين فيما عدا الأصناف الستة. وحتى هذا لا يقولون به، فإن جماهير الفقهاء على أن الربا لا يقتصر على الأصناف الستة المذكورة بل يتعداها إلى غيرها. وحينئذ فإن دائرة جواز الدين بالدين تتقلص إلى حد بعيد، بافتراض عدم ثبوت دليل خاص على منعه. وهذا فرض جدلي في الحقيقة، لكن المقصود بيان أن القول بجواز الدين بالدين مطلقاً لا يصح حتى مع إغفال الإجماع وحديث الكالئ بالكالئ.

إنما الربا في النسيئة

ومما يدل على أن الدين بالدين ربا حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه، في صحيح مسلم وغيره، مرفوعاً: «إنما الربا في النسيئة»، وفي لفظ: «الربا في النسيئة».[2]

واستدل به على منع الدين بالدين الإمام الجصاص رحمه الله.[3] ووجه الاستدلال: أن «النسيئة» لفظ عام، والألف واللام تفيد العموم،[4] فكأنه قال: كل ما كان نسيئة ففيه ربا، وهو يشمل النسيئة من طرف واحد ومن طرفين. ولو فرض اقتصار دلالته على مطلق النسيئة، لكان دخول النسيئة من الطرفين أولى من النسيئة من طرف واحد. فدل الحديث على أن النسيئة في المبادلات ربا، إلا ما خصه الدليل، كالبيع الآجل والسلم فيما لم يتفق جنسه مما كان من الأموال الربوية، كما تقدم. أما التأجيل في البدلين فلم يرد ما يخصصه، فيبقى داخلاً في عموم اللفظ.

وقد أشار إلى ذلك النووي رحمه الله، حين تطرق لأوجه الجمع بين حديث أسامة المذكور وبين أحاديث منع ربا الفضل. وذكر من أوجه الجمع أن حديث أسامة «محمول على غير الربويات، وهو كبيع الدين بالدين

---

[1] انظر أحكام القرآن للجصاص ١/٤٦٦، أصول السرخسي ٢/١٤٨، وأحكام القرآن للتهانوي ١/٦٦٩. .

[2] مسلم بشرح النووي ١١/٢٥.

[3] أحكام القرآن ١/٤٦٦، واستدل به كذلك السرخسي في أصوله ٢/١٤٨.

[4] انظر شرح الكوكب المنير ٣/١٣٣-١٣٤.

مؤجلاً، بأن يكون له عنده ثوب موصوف فيبيعه بعبد موصوف مؤجلاً».[١]

ويشهد لاستعمال لفظ النسيئة فيما كان من الطرفين ما ذكره الخطابي في تأويل النهي الوارد عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، فقد حمل الحديث على «ما كان منه نسيئة من الطرفين، فيكون من باب الكالئ بالكالئ»،[٢] جمعاً بينه وبين الأحاديث القاضية بجواز التفاضل مع التأجيل في الحيوان في أحد البدلين. والمقصود هو دلالة لفظ «النسيئة» على كونه من الطرفين، وأن العلماء يثبتون هذه الدلالة في مناسبات مختلفة.

والعموم في لفظ «النسيئة» في حديث أسامة رضي الله عنه يشمل الأموال الربوية وغير الربوية. وما ذكره النووي من تخصيصه بغير الربويات هو لأجل اجتناب التعارض بين مفهوم حديث أسامة، من نفي ربا الفضل، وبين إثباته في الأصناف الستة بموجب حديث عبادة رضي الله عنهم جميعاً. وإذا أخذنا بذلك يصبح حديث أسامة دالاً على منع الدين بالدين في غير الأصناف الستة، بينما حديث عبادة دالاً على منعه في الأصناف الستة. ومجموع الحديثين يدل على منعه في عموم الأموال. فثبت بذلك تحريم الدين بالدين مطلقاً بموجب أحاديث الربا وحدها، والله تعالى أعلم.

---

[١] شرح مسلم ١١/٢٥، ونقله السبكي في تكملة المجموع ١٠/٤٩.

[٢] معالم السنن ٥/٢٧، ٢٨. ونقل نحوه الشوكاني في نيل الأوطار عن الشافعي ٥/٢٣٢، وذكره غير منسوب البغوي في شرح السنة ٨/٧٥، والنووي في المجموع ٩/٤٥٨.

(٥)

آية الدين

ومما يستدل به على تحريم الدَين بالدَين قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ الآية. استدل بهذه الآية أبوبكر الجصاص، فقال: «وقد دلت الآية على أنها مقصورة في دَين مؤجل في أحد البدلين لا فيهما جميعاً، لأنه تعالى قال: ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى﴾ ولم يقل بدَينين، فإنما أثبت الأجل في أحد البدلين. فغير جائز وجود الأجل في البدلين جميعاً. وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الدين بالدين».[١] وهو استدلال دقيق، ولذلك آثرتُ تأخير ذكره، مع أن الآية حقها التقديم لشرف القرآن.

والاستدلال بالآية في مقامين. الأول أن الدين بالدين لا يدخل في مدلول الآية. الثاني أن ذلك يدل على منع الدين بالدين.

أما المقام الأول، فمن وجوه.

أحدها أن لفظ «دين» هنا مفرد يراد به الواحد من جنس الدَين. ففي لسان العرب، مادة «دين»: «والدين واحد ديون. وكل شئ غير حاضر دَين. والجمع أَديُن، مثل أعيُن، وديون». ولا يراد به هنا المصدر، إذ لو كان كذلك لقال: «إذا تداينتم دَيناً». فلما دخلت عليه باء المعاوضة، دل على أن المراد هو الواحد، لكونه عوضاً في المعاملة.[٢] والدين بالدين دينان وليس دَيناً واحداً، فخرج عن دلالة اللفظ.

يوضح ذلك أنه كان يمكن الاستغناء عن ذكر لفظة ﴿بدين﴾ اكتفاء بقوله ﴿تداينتم﴾، إذ المداينة تستلزم الدين بالضرورة. فقيل: إنها للتأكيد، وقيل: لكي يعود الضمير في قوله ﴿فاكتبوه﴾ إليه.[٣] والأولى من ذلك أنها ذكرت لبيان أن المداينة المقصودة هي ما أنتجت دَيناً واحداً، كما ذكر الجصاص رحمه الله. وأما القول بأنه للتأكيد، فالأصل في خطاب الشارع أن يحمل على التأسيس، لا على التأكيد.[٤] وأما القول بأنه ذكره ليعود عليه الضمير في قوله ﴿فاكتبوه﴾، فقد ضعفه الزركشي، وأشار إلى أن الضمير يمكن أن يفهم من السياق.[٥]

ويقال أيضاً: لو لم تُذكر لفظة ﴿بدين﴾ فإن الضمير في قوله ﴿فاكتبوه﴾ سوف يعود إلى المصدر، لا إلى الواحد من الدين، كما في قوله تعالى ﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾.[٦] فقوله ﴿هو﴾ يعود إلى مصدر الفعل ﴿اعدلوا﴾ وهو العدل. فلما لم يكتفِ بدلالة السياق، وصرح بذكر اللفظ، دل على أن المراد هو الواحد من جنس

---

[١] أحكام القرآن ١/٤٨٣، وذكره كذلك الفخر الرازي في تفسيره ٧/٩٥. وانظر الجامع في أصول الربا ص ٣٣٩.

[٢] انظر روح المعاني للآلوسي ٢/٥٥.

[٣] انظر البرهان للزركشي ٢/٣٩٨-٣٩٩.

[٤] مفتاح الوصول للتلمساني ص٦٣-٦٤.

[٥] البرهان ٢/٣٩٨.

[٦] انظر تفسير الآلوسي ٢/٥٥.

الدين. وهذا أيضاً يؤكد عدم تناول الآية للدَين بالدَين.

الثاني: أن المداينة في اللغة تستلزم قبض أصل الدين، وهذا معنى اشتراك الطرفين في الدين، بأن يُسلم الدائن أصل الدَين للمدين، ويثبت في ذمة المدين عوضه. فدل على أنه لا بد في المداينة من القبض. ففي لسان العرب: «دنتُ وأنا أدينُ إذا أخذتُ دَيناً، ودنتُ الرجلَ أعطيته بدَين. وأدان فلان إدانةً إذا باع من القوم إلى أجل، فصار له علَيهم دَين. وتداين القوم وادّاينوا: أخذوا بالدَين». وقال البغوي: «يقال: أدنت الرجل وداينته إذا بعت منه بأجل. وادنتُ منه إذا اشتريت بأجل مسمى».[١] فقولهم: أخذت وأعطيت وبعت واشتريت إلى أجل دالّ على القبض. وقال ابن العربي: «حقيقة الدَين هو عبارة عن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً والآخر في الذمة نسيئة».[٢] وهذا مما يؤكد كذلك عدم دخول الدين بالدين في الآية، إذ هو خال من القبض. ويؤيد ذلك:

الثالث: أن ابن عباس رضي الله عنه ذهب إلى أن آية الدين نزلت في السلم خاصة، كما ذكر ذلك الشافعي، وابن جرير الطبري.[٣] وحينئذ فلا تتناول الدين بالدين، لأن السلم يستلزم تسليم رأس المال.

وأما المقام الثاني، وهو الاستدلال بعدم دخول الدين بالدين في مدلول الآية على منعه، فمن وجوه.

الأول: أن الآية افتتحت بخطاب المؤمنين: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، فدل على أن المؤمنين إذا تداينوا، فإنما تكون مداينتهم بدين واحد إلى أجل مسمى. فالتداين بدينين أو إلى أجل غير مسمى ليس من شأن المؤمنين. وهذا هو الحاصل، فإن الصحابة رضي الله عنهم والقرون المفضلة ومن بعدهم لم يكونوا يتعاملون بالدَين بالدَين، وتقدم نقل أقوالهم في ذلك، وتواتر عمل أهل المدينة به. وإذا كانت هذه الصفة مترتبة على الإيمان، فالأصل وجوبها، لأن الإيمان واجب، ولازم الواجب واجب.

الثاني: ويشهد لذلك أن قوله تعالى ﴿إلى أجل مسمى﴾ يدل كذلك على وجوب كون الدين مؤجلاً إلى أجل مسمى. قال أبو حيان: «ليس هذا الوصف احترازاً من أن الدين لا يكون إلى أجل مسمى، بل لا يقع الدين إلا إلى أجل مسمى، وأما الآجال المجهولة فلا تجوز».[٤] وقال السمرقندي: «وفي الآية دليل أن المداينة لا تجوز إلا بأجل معلوم».[٥] وقال البغوي: «والأجل يلزم في الثمن، والمبيع في السلم، حتى لا يكون لصاحب الحق الطلب قبل محله».[٦]

فإن قيل: فالأجل لا يجب في القرض مع كونه دَيناً، بل الجمهور يرون القرض لا يتأجل؟

قيل:، الأصل في القرض أنه من باب التبرعات وليس المعاوضات. والآية سيقت لبيان المعاوضات لقوله

---

[١] شرح السنة ٨ / ١٧٢.

[٢] أحكام القرآن ١ / ٢٤٤، ونحوه في الجامع في أحكام القرآن ٣ / ٣٧٧، وفتح القدير للشوكاني ١ / ٤٤٧.

[٣] انظر أحكام القرآن للشافعي ص ١٣٧، تفسير ابن جرير الطبري ٣ / ٦١١، تفسير ابن كثير ١ / ٣٣٤.

[٤] البحر المحيط ٢ / ٣٤٣.

[٥] تفسير السمرقندي، ط العلمية، ١ / ٢٣٧.

[٦] تفسير البغوي ١ / ٢٦٧.

تعالى ﴿إذا تداينتم﴾، والمداينة مفاعلة من الطرفين فهي معاوضة فلا تشمل القرض، ولقوله في آخر الآية ﴿إلا أن تكون تجارة حاضرة﴾، فدل على أن المداينة المذكورة من باب التجارة التي يراد بها الربح، وليس القرض كذلك. وقال البغوي: «قيل: الدَين ما له أجل، والقرض ما لا أجل له». [١] مع أن أبا بكر بن العربي رحمه الله يفضل تأجيل القرض، إذ «ضربُ الأجل أتم للمعروف وأبقى للمودة». [٢]

الثالث، أن يقال: وزان الاحتجاج بإفراد الدَين الاحتجاجُ بإفراد الأجل. فتكون الآية دالة على عدم جواز تعدد الأجل في المداينة. والفقهاء قد صرحوا بذلك في مباحث الغرر وفي مباحث بيعتين في بيعة. فقالوا: لا يجوز أن ينعقد البيع على أنه إن كان الأجل ٦ أشهر، مثلاً، فالثمن كذا، وإن كان سنة فالثمن كذا. فإذا صح الاستدلال بإفراد الأجل صح الاستدلال بإفراد الدَين. ومنع تعدد الأجل يدل على منع الدين بالدين إذ وجود دَينين يستلزم وجود أجلين سواء اتحدا أم اختلفا. والآية صرحت بأن المداينة تكون في دين واحد وأجل واحد. فإفراد الأجل يؤكد إفراد الدين، لكنه لما ذكر أن الأجل مسمى، أفاد فائدة أخرى وهي وجوب تعيينه.

الرابع: أنه تعالى قال في آخر الآية ﴿إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها﴾. فدلت الآية على أن التجارة إما أن تكون مداينة بدين إلى أجل مسمى، فيجب كتابتها. وإما أن تكون حاضرة، فلا جناح في ترك الكتابة، ولم يذكر قسماً ثالثاً. والآية سيقت للبيان، فلو كان هناك قسم ثالث لذكره. والدين بالدين لا يدخل في القسم الأول، كما تقدم، ولا في القسم الثاني بالضرورة. فدل على أنه غير مشروع أصلاً. وهذا الوجه ظاهر في دلالة الآية على منع الدين بالدين.

الخامس: أن المقصود من الأحكام التي شرعتها الآية هو التوثيق واجتناب الريبة، كما قال تعالى في آخر الآية ﴿ذلك أدنى ألا ترتابوا﴾. وحينئذ فإن المداينة إذا ترتب عليها دين إلى أجل مسمى وكُتب هذا الدين فقد اكتملت فيها عناصر الثقة وانتفاء الريبة. فإذا تخلفت إحدى هذه الصفات كانت المعاملة أكثر ريبة. والدَين بالدَين لا يدخل في الصفات المذكورة، فهو أكثر ريبةً وغرراً، ومن ثم فهو مناف لمقصود الشرع من التوثيق. وعلى ذلك فإن الآية تكون قد دلت على منع الدين بالدين، ودلت على حكمة المنع، وهي الغرر.

ويقال أيضاً: مدلول الآية أن المداينة إذا أنتجت دَيناً واحداً إلى أجل مسمى، لم يبق من عناصر التوثيق سوى الكتابة. وإذا كانت الكتابة مأموراً بها، كان اتصاف الدين بهذه الصفات مأموراً به من باب أولى، لأن إفراد الدَين وتعيين أجله أقوى في التوثيق من الكتابة، فهي أحق أن يؤمر بها، ولذلك استغنى عن التصريح بالأمر بها تنبيهاً بالأدنى على الأعلى. والأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده، فدل على أن المداينة إذا لم تكن بدين واحد إلى أجل مسمى فهي منهيٌ عنها، فدل على النهي عن الدَين بالدين.

السادس: أنه قد تقرر في أصول التفسير أنه مهما أمكن حمل كلام الشارع على التشريع لم يحمل على مجرد الإخبار عن الواقع. [٣] وهذا يقتضي الاسترشاد بالآية في أحكام المداينات بكل ما يمكن أن يدل عليه اللفظ.

---

[١] شرح السنة ٨ / ١٧٢.

[٢] القبس ٢ / ٧٩٠.

[٣] انظر قواعدالتفسير لخالد السبت ٢ / ٧٩٠.

ولو قلنا إن هذه القيود جاءت لمجرد حكاية الحال، أو أنه لا مفهوم لها، لكان ذلك منافياً لقصد الشرع إلى البيان والإرشاد.

وقد تقرر أن عادة القرآن في البيان التنبيه إذا كانت القيود المذكورة لا تؤثر في الحكم،[١] كما في قوله تعالى ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾، فإنه يدل بظاهره على اشتراط كون الربيبة في حجر الرجل لكي تحرم عليه. ولما كان هذا الشرط غير مؤثر، بين ذلك في نفس الآية فقال: ﴿فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم﴾.

فلو كانت القيود المذكورة في قوله ﴿بدين إلى أجل مسمى﴾ غير مؤثرة في الحكم، مع كونها منصوصاً عليها في الآية، لجاء في الشرع ما يدل على ذلك ليدفع هذا التوهم. فلما لم يأت من ذلك شئ، بل جاءت الأدلة الشرعية بتأكيد هذه الدلالة وإثباتها، دل على صحة الاستنباط من الآية. وحينئذ فذكر هذا الاستدلال يؤكد الحكم ويقويه، ويبين توارد الأدلة وتضافرها على منع الدَين بالدَين، والله تعالى أعلم.

---

[١] انظر القواعد الحسان للسعدي ص٩٩.

(٦)
ما قد يُستدل به على جواز الدَين بالدَين

استدل بعضهم على جواز تأجيل البدلين بحديث جابر رضي الله عنه في غزوة ذات الرقاع، قال: «لما أتى علي النبي صلى الله عليه وسلم وقد أعيا بعيري، قال: فنخسه فوثب، فكنت بعد ذلك أحبس خطامه. قال: فلحقني النبي صلى الله عليه وسلم فقال: بعنيه، فبعته منه بخمس أواق، قلت: على أن لي ظهره إلى المدينة، قال: ولك ظهره إلى المدينة. قال فلما قدمنا المدينة أتيته به فزادني وقيه ثم وهبه لي». وفي رواية أنه عليه السلام قال: «أتراني ماكستك لآخذ جملك؟ خذ جملك ودراهمك فهو لك».[١]

وجه الاستدلال: أن البيع وقع مع كون البدلين مؤجلين، فلم يأخذ النبي صلى الله عليه وسلم البعير، ولم يأخذ جابر رضي الله عنه الثمن حتى بلغا المدينة. فدل على جواز تأجيل البدلين.

وهذا الاستدلال في الحقيقة لا يستقيم، لوجوه:

١ . أن العلماء اختلفوا في الاحتجاج بهذا الحديث. فذهب الشافعي وأبو حنيفة وآخرون إلى عدم جواز بيع الدابة مع اشتراط ركوبها، ولا ينعقد عندهم البيع. واحتجوا بالحديث في النهي عن بيع الثنيا، وعن بيع وشرط. وأجابوا عن حديث جابر بأنه واقعة عين تتطرق إليها الاحتمالات، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يعطيه الثمن ولم يُرد حقيقة البيع، وأن الاستثناء لم يكن شرطاً وإنما كان تبرعاً من النبي عليه السلام. وقال مالك: يجوز إذا كانت المسافة قريبة. واحتج بالحديث أحمد وإسحاق على جواز البيع مع استثناء المنفعة.

فإذا كان الفقهاء مختلفين في تفسير الحديث، مع اتفاقهم في نفس الوقت على منع الدين بالدين، فلا يصح أن يستدل بالحديث على نقض الإجماع، والواجب أن الإجماع يقضي على الخلاف، وليس العكس.

٢ . أن الحديث لو كان فيه تأجيل، لكان يدل على تأجيل الأعيان، لأن البعير كان معيناً. والعلماء مجمعون على أن تأجيل الأعيان لا يجوز. قال ابن رشد: «وأجمعوا على أنه لا يجوز بيع الأعيان إلى أجل، وأن من شرطها تسليم المبيع إلى المبتاع بإثر الصفقة».[٢] والعلة في ذلك هي نفس علة إجماعهم على منع السلم في المعيّن، ألا وهي الغرر واحتمال هلاك المبيع قبل الأجل، كما في الحديث أنه صلى الله عليه وسلم أسلف إليه رجل من اليهود دنانير في تمر مسمى، فقال اليهودي: من تمر حائط بني فلان. فقال صلى الله عليه وسلم: «أما من حائط بني فلان فلا، ولكن كيل مسمى إلى أجل مسمى».[٣] قال الإمام الشافعي : «وهذا مكروه عندنا وعند كل أحد».[٤] وهذا الذي

---

[١] متفق عليه، وهذا لفظ مسلم، انظر مسلم بشرح النووي ١١ /٣٣، ٣٤، وانظر فتح الباري ٥ /٣١٤–٣٢٢ . وما يأتي من النقول فمنهما، إلا ما يشار إليه.

[٢] بداية المجتهد ٣ /٣٠٢، وذكره كذلك ابن عبدالبر في الاستذكار ١٩ /١٧٦، وانظر الغرر وأثره في العقود ص ٢٨٣ .

[٣] رواه ابن ماجه وأبو يعلى والحاكم وابن حبان، وفيه ضعف. انظر إرواء الغليل ٥ /٢١٨–٢٢٠ .

[٤] الأم ٣ /١٢١ . وصرح بالإجماع الجوزجاني كما في المغني ٦ /٤٠٦ .، وابن جرير في اختلاف الفقهاء، ص٧٠، ٩٨ .

دعاً مالكاً رحمه الله إلى القول بالجواز لمسافة قريبة، وحده بعضهم بثلاثة أيام، لكون الغرر في ذلك يسيراً، وهو لا يعد الثلاثة أيام أجلاً أصلاً.

فقول هؤلاء في الاحتجاج بالحديث على التأجيل مطلقاً ينقض إجماعين: الأول على منع النسيئة بالنسيئة، والثاني على منع التأجيل في الأعيان. ولم يقل أحد من أهل العلم بذلك، وهذا يبين خطأ هذا الاستدلال.

٣. أن الرواة عن جابر رضي الله عنه اختلفوا هل كان ركوبه الجمل شرطاً في العقد أو كان إباحة من النبي عليه السلام على سبيل العارية. ففي رواية لمسلم: «أفقرناك ظهره إلى المدينة»، وله أيضاً: «فتبلّغ عليه إلى المدينة»، وللنسائي: «قد أخذته بكذا وكذا وقد أعرتك ظهره إلى المدينة». وقال عليه السلام في آخر الحديث: «أتراني ماكستك لآخذ جملك؟». وقال البخاري رحمه الله بعد أن ساق الحديث: «الاشتراط أكثر وأصح عندي». فهذا يدل على اختلاف المحدثين في ذكر الاشتراط. وإذا كان الحديث محتملاً لم تسلم دلالته، إذ تقرر في الأصول أن الاحتمال يسقط الاستدلال.

٤. أن الراجح والله أعلم في قصة جابر، هو ما صرحت به رواية مسلم المذكورة أعلاه: «قلت: على أن لي ظهره إلى المدينة، قال: ولك ظهره إلى المدينة»، فهي تبين طلب جابر استثناء الظهر، وقبول النبي عليه السلام له، وأن قبوله كان على سبيل التبرع والعارية، وكان بناء على طلب جابر. ويشهد لذلك قوله عليه السلام «أتراني ماكستك لآخذ جملك؟»، أي أنه عليه السلام، وإن ماكس جابراً ليشتري منه البعير، لكنه لم يكن ينوي أخذه، فلذلك أباحه ركوبه. ولأن الاستثناء لو كان على سبيل المعاوضة لنزل من الثمن بحسبه، لكن النبي عليه السلام زاد جابراً في ثمن البعير، كما عند مسلم: «فما زال يزيدني ويقول: والله يغفر لك»، ولفظ أحمد وأبي يعلى: «فلم يزل يرفع لي حتى بلغ أوقية». فهذه الزيادة لا تلائم نقص السعر لأجل استثناء الظهر، فدل على أن الاستثناء كان على وجه التفضل والإعارة، كما رجحه ابن العربي.[1] وأشار إلى ذلك الإسماعيلي بقوله: «قوله: «ولك ظهره» وعد قام مقام الشرط، لأن وعده لا خلف فيه، وهبته لا رجوع فيها، لتنزيه الله تعالى له عن دناءة الأخلاق». قال الحافظ ابن حجر معقباً: «وحاصله أن الشرط لم يقع في نفس العقد، وإنما وقع سابقاً أو لاحقاً، فتبرع بمنفعته أولاً كما تبرع بمنفعته آخراً». واختاره الحافظ ابن حجر فقال: «وأقوى الوجوه في نظري ما تقدم نقله عن الإسماعيلي من أنه وعد حل محل الشرط».[2] فليس في الحديث إذن دلالة على جواز التأجيل، بل هو إباحة وتبرع منه عليه السلام.

٥. أن البخاري رحمه الله أشار إلى إمكان تحقق القبض من النبي صلى الله عليه وسلم للبعير، حتى مع بقاء جابر عليه، فبوب لحديث جابر بقوله: «باب شراء الدواب والحمير، وإذا اشترى دابة أو جملاً وهو عليه هل يكون ذلك قبضاً قبل أن ينزل؟» ثم أشار لصحة ذلك بذكر حديث ابن عمر: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمر: «بعنيه»، يعني بعيره الذي كان ابن عمر يركبه. فلما باعه عمر، قال عليه السلام: «هو لك يا عبد الله بن عمر

---

[1] عارضة الأحوذي ٦/ ١٠.

[2] فتح الباري ٥/ ٣١٩.

تصنع به ما شئت». وبوب لاحقاً لحديث ابن عمر هذا بقوله: «باب إذا اشترى شيئاً فوهبه من ساعته قبل أن يتفرقا، ولم ينكر البائع على المشتري، أو اشترى عبداً فأعتقه».[١]

ووجه الاستدلال من حديث ابن عمر الأخير أن صحة التصرف تستلزم صحة القبض، فلما تصرف عليه السلام بالبعير الصعب، بأن وهبه لابن عمر، دل على قبضه له. وأشار العلامة محمد أنور الكشميري إلى أن مفهوم القبض عند البخاري لا يحتاج إلى القبض الحسي والنقل، «بل القبض عنده أعم منهما، بأن المشتري لو أراده لم يمنع البائع عنه، وإن بقي المبيع مشغولاً بقبضه [أي قبض البائع] في الحالة الراهنة». قال: «فالقبض ضروري عنده أيضاً للتصرف، إلا أنه عَمم القبض وجعل أمارات الرضا بعد الإيجاب والقبول أيضاً من أنواع القبض».[٢] وعند الإمام مالك فإن الضمان ينتقل بنفس العقد، ولو لم يقع القبض.

ومقتضى ذلك أن يكون البعير قد قد دخل في ضمان النبي صلى الله عليه وسلم فلا يبقى في ضمان جابر. وحينئذ لا يتم الاستدلال بالحديث على جواز التأجيل، نظراً لأن التأجيل يستلزم بقاء المؤجَل في ضمان مالكه، وهنا قد انتقل الضمان بالقبض إلى المشتري، وهذا هو الفرق الجوهري بين قصة جابر وبين النسيئة بالنسيئة، أو تأجيل الأعيان.

ويتأكد ذلك إذا أخذنا بما رجحه الحافظ ابن حجر، من كون إفقار جابراً ظهرَ البعير كان تبرعاً منه عليه السلام، فيكون تصرفاً بالبعير، والتصرف يستلزم القبض كما تقدم، وهذا يستلزم دخوله في ضمانه عليه السلام. وإذا كان البعير قد دخل في ضمانه عليه السلام، لم يصح الاستدلال به على التأجيل مطلقاً، لأن تأجيل البدل يستلزم بقاءه في ضمان مالكه، والله تعالى أعلم.

---

[١] الفتح ٤ / ٣٣٤.

[٢] فيض الباري ٣ / ٢٠٦، ٢١٧.

الباب الثانى

حِكمة تحريم عقد الكالئ

١. منافاته لمقاصد الشرع في التبادل

٢. أنه معاوضة على الضمان، والضمان لا يستقل بالمعاوضة

٣. منافاة الكالئ لميزان العدل الشرعي

٤. اشتماله على ربح ما لم يُضمن

٥. الكالئ من بيوع الغرر

٦. اشتماله على بيعتين في بيعة

(١)

منافاة عقد الكالئ لمقاصد التشريع في التبادل

حكمة مشروعية التبادل

عقد الكالئ، وإن سُمي بيعاً، لكنه في الحقيقة لا يتضمن حكمة مشروعية البيع، ولا يحقق منفعة التبادل التي يحللها الاقتصاديون. بل على العكس من ذلك، ينطوي العقد على مفاسد تناقض هذه الحِكَم وهذه المنافع. وسنبين إن شاء الله الأمرين جميعاً، كما سنبين أن المصلحة التي يحققها هذا العقد هي من نمط المصالح الملغاة، التي ألغاها الشرع. وأن هذه المصالح مرجوحة بالمفاسد الاقتصادية التي تترتب عليه.

فالبيع شرعه الله تعالى لحكمة بالغة. ذلك أن الله تعالى خلق الناس متفاوتين في القدرات وفي الثروات وفي الأذواق. وحاجة كل منهم لأنواع السلع والخدمات تختلف عن الآخر. فنشأت من هنا مصلحة التبادل، فيبذل كل طرف في المبادلة ما يمكنه الاستغناء عنه، ليقبض ما تشتد حاجته إليه، فينتفع طرفا المبادلة، وتكون المحصلة زيادة منفعة الجميع. وحقيقة القبض هي التمكن من الانتفاع.[١] فلا بد لتحقيق مصلحة التبادل إذن من القبض لكي يحصل الانتفاع. فإذا وجدت معاوضة خالية من القبض، فلن يتمكن أي من الطرفين أن ينتفع بالعوض، ومن غير المتصور حينئذ تحقق منافع التبادل. ولذلك قال الفقهاء: إن المقصود من العقود هو القبض[٢] إذ به يتحقق الانتفاع. ورتبوا على ذلك أن الأصل في البيع أن يكون حاضراً،[٣] لأن حكمة مشروعية التبادل تتحقق فيه بأجلى صورة.

فعقد الكالئ في الحقيقة ليس بيعاً. ولهذا السبب فإن القواعد المحاسبية لا تعترف به، لأنها تشترط في البيع أمرين: قبض المشتري للسلعة، وقبض البائع للثمن، أو سنداً موثوقاً بالثمن. ويسمى ذلك بالاعتراف (recognition).[٤] فإذا انتفى أحد الأمرين، أو كلاهما، لم يسجل العقد في عنصر البيع في قائمة الدخل.

فإن قيل: انتفاء المنفعة لا يستلزم ثبوت الضرر، فلا يلزم من خلوّ عقد الكالئ عن المنفعة المعهودة تحريمه، لأن الأصل في المعاملات الحل.

فالجواب أن البيع معاوضة يراد بها الربح، فهو مبني على المشاحّة. فربح أحد الطرفين سيكون بالضرورة على حساب الآخر. فإذا لم تكن المعاوضة نافعة للطرفين، محققة لمقصود التبادل، كانت بالضرورة ضارة

---

[١] أشار ذلك شيخ الإسلام في «تفسير آيات» ٢/٦٦٣–٦٦٤.

[٢] نظرية العقد لابن تيمية ص ٢٣٥.

[٣] د. عبدالستار أبو غدة «البيع المؤجل» ص ٥٤، الموسوعة الفقهية «بيع»، ٩/٨، واعتبر كثير من العلماء البيع المؤجل رخصة، انظر: عارضة الأحوذي ٥/٢١٦–٢١٦، الكوكب الدري ٢/٢٧٩.

[٤] انظر: *Introduction to Financial Accounting*, p. 43. وعدم دخول السلَم في هذا التعريف يعود أساساً إلى كون مخاطر دَين السلم أكبر من مخاطر دين الثمن. وسيأتي تفصيل لذلك في مبحث «بيعتين في بيعة».

لأحدهما أو كليهما.[١] وسيأتي إن شاء الله مزيد تفصيل لهذه المضار والمفاسد.

منافاة عقد الكالئ لمقصد الرواج

من مقاصد التشريع في المبادلات: الرواج أو التداول. ذكر ذلك العلامة الطاهر بن عاشور، وبين أن من مقاصد التشريع في الأموال الرواج، أي تداول الثروة والمال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق.[٢] قال: «وهو مقصد عظيم شرعي». واستدل على ذلك بجملة من الأدلة، كتحريم الاكتناز والاحتكار، وقوله تعالى: ﴿كيلا يكون دُولة بين الأغنياء منكم﴾، وأن مفهوم ذلك أن يكون دُولة بين الجميع. واستدل كذلك بترك الأمر بالأشهاد إذا كانت التجارة حاضرة حرصاً على نفي العوائق عنها. ويشهد لذلك نهيه صلى الله عليه وسلم عن البيع قبل القبض، لأن بيع السلعة قبل قبضها يمنع من تداولها.[٣] ويتفق معه في هذه النتيجة إجمالاً محمود أبوالسعود.[٤]

والحكمة من ذلك ظاهرة وهي إتاحة أكبر فرصة للانتفاع بالسلعة، وهو ما يحقق مقاصد البيع ابتداءً. ويمكن القول إن ارتفاع معدل التداول الفعلي للسلعة من شأنه أن يجعلها تتجه إلى الفئات الأكثر انتفاعاً بها، بينما انخفاض التداول يجعلها تتجه إلى الفئات الأقل انتفاعاً. وذلك أن انتفاع الوحدة الاقتصادية بالسلعة يستلزم استهلاكها. فكلما كان الانتفاع أكثر والحاجة أشد، كان الاستهلاك أكثر. وزيادة الاستهلاك للسلعة تخفض من قيمتها السوقية فلا يعود من المجدي للوحدة بيع السلعة بعد ذلك. فتستقر السلعة حينئذ عند هذه الفئة من الوحدات الاقتصادية. بينما انخفاض التداول الفعلي، وفي المقابل ارتفاع المجازفات والبيع قبل القبض، يتطلب بقاء السلعة محتفظة بقيمتها السوقية، وهذا يتطلب تخفيض استهلاكها إلى أبعد حد. وهذا لا يتم إلا إذا كانت في يد الوحدات الأقل انتفاعاً بها. ويتبع ذلك تركيز الثروة في يد الفئة المجازفة، وهي الأقل انتفاعاً، وحرمان الفئة الأكثر حاجة. وبناء على ذلك يمكن القول إن مبدأ التداول من شأنه رفع مستوى الكفاءة الاقتصادية في المجتمع.

وإذا تقرر ذلك فإن البيع الذي يخلو عن القبض من الطرفين لا يحصل فيه تبادل فعلي للسلع ولا يتحقق فيه من ثم مقصد تداول الثروة، وذلك لأنه يحجز كلاً من السلع والأثمان عن التداول طوال مدة العقد. وهذا صحيح خصوصاً إذا كان المبيع لا يحتاج إلى تصنيع يستغرق مدة العقد، وكان المشتري غير محتاج إلى الثمن، وهو الغالب كما سيأتي (ص ٥١) . فنمو السوق الآجلة وتوسعها في هذه الحالة قد يؤثر سلباً على السوق الحاضرة، إذ من المقرر في النظرية الاقتصادية أن «ارتفاع الأسعار الآجلة لسلعة معينة سيؤدي إلى سحب جزء من السلعة من العرض الحاضر وتخزينها للبيع مستقبلاً».[٥]

---

[١] انظر تفسير آيات ٢ / ٦٦٥ .

[٢] مقاصد الشريعة الإسلامية ص١٧٥–١٨٠ .

[٣] أشار إلى ذلك د. الصديق الضرير في كتابه الغرر، ص ٣٤٣ .

[٤] خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي ص ٢٤–٢٥ .

[٥] *Palgrave Dictionary of Money & Finance*: informational role of futures markets, vol.2, p. 410 .

ونحن لا نقارن عقد الكالئ بما لو لم يحصل تبادل مطلقاً. فلا ريب أن عقد الكالئ أفضل من عدم التبادل مطلقاً، لكن هذا وضع شاذ لا يقع إلا نادراً. بل المقارنة هنا بينه وبين ما أحله الشرع من العقود الأخرى، كالبيع الحاضر أو مؤجل أحد البدلين. أما البيع الحاضر فظاهر أنه يحقق التداول. وأما البيع مؤجل أحد البدلين، فما فيه من مفسدة حبس أحد البدلين يعادلها مصلحة تداول البدل الآخر. أما عقد الكالئ فيستلزم حبس البدلين جميعاً عن التداول طيلة العقد، فهو من هذا الوجه يناقض مقصد الشرع في المبادلات.

منافاته لمقصد إبراء الذمة

من مقاصد التشريع في المعاملات كذلك إبراء ذمة المكلف. قال شيخ الإسلام: «الواجب تفريغ الذمم قدر الإمكان».[١] وقال ابن القيم: «وبراءة الذمم مطلوبة في نظر الشرع، لما في شغلها من المفسدة».[٢] وهذا المقصد ثابت بالنصوص المتضافرة في التنفير من الدَين، وبالاستقراء لأحكام الشرع المطهر، بما يفيد مجموعه القطع بهذا الأصل المهم. ولم تظهر مفاسد الدَين في عصر مثل هذا العصر، حتى اتضح لكل ذي بصيرة حكمة هذه الشريعة الكاملة في تجفيف مصادر المديونية، وحسم مادة تضاعفها، حماية لأخلاق الأفراد واقتصاد المجتمع.[٣]

وإذا تقرر ذلك فإن الشرع حينما شرع الاستدانة والاقتراض إنما شرعها لما تحققه من المصالح للأفراد وللاقتصاد، وأن هذه المصالح ترجح في الغالب مفاسد المديونية.

وحقيقة الدَين أو القرض في نظر الاقتصاديين أنه مبادلة عبر الزمن. فيتعجل المدين المنفعة حاضراً، ويؤجل التكلفة مستقبلاً. والفائدة من وراء ذلك هي تحقيق التناسب والاستقرار في نمط السلوك الاقتصادي للفرد أو المنشأة، وامتصاص الفجوة الزمنية بين الإيرادات والمصروفات، أو بين الإنفاق والدخل. وهذه المصلحة هي التي أقرها الإسلام، ولأجلها شُرِع الاقتراض. ولذلك لا يوجد في المعاوضات المشروعة قط دَين خال عن القبض، الذي يمثل المنفعة المعَجَلة.[٤] ومعلوم أن عقد الكالئ لا يحقق هذه المصلحة، لأن أياً من الطرفين لا يتعجل أية منفعة حاضرة من وراء العقد. وقد تنبه لذلك بعض المعاصرين ممن يتبنى موقف الدفاع عن عقد الكالئ، وصرح بأن دواعي هذا التعامل مستقلة عن دواعي التمويل.[٥] بل إن التمويل متعذر حصوله في عقد الكالئ. فالمتمولِ من شأنه أن يكون مديناً، ويكون الممول دائناً. بينما في عقد الكالئ كل طرف دائن ومدين في نفس الوقت. فلا يُتصور أصلاً صلاحية هذا العقد لأغراض التمويل.

والمبايعات المشروعة التي تتضمن الدَين، كالسلم والبيع الآجل، تتحقق فيها مصلحتان: مصلحة الاقتراض المذكورة أعلاه، ومصلحة التداول المذكورة قبل قليل. أما عقد الكالئ فهو خِلْوٌ من كلتا المصلحتين. فلا

---

[١] تفسير آيات ٢ / ٦٣٨.

[٢] تهذيب السنن ٥ / ١١٥.

[٣] ناقشت هذه القضية بتوسع في بحث «موقف الشريعة الإسلامية من الدَين»، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، ١٩٩٧م.

[٤] اللهم إلا ما ينشأ من النذر ونحوه. وهذا مع كونه ليس من باب المعاوضات، فإنه منهي عنه بنص الحديث النبوي.

[٥] منذر قحف «عقد التوريد» ص ٦.

هو يحقق مصلحة القرض، ولا هو يحقق مصلحة البيع. وهذا يدل على أنه معاوضة من جنس مستقل، مغاير للمعاوضات المشروعة، كما سيأتي.

فتبين بذلك أن عقد الكالئ شغلٌ للذمة بدون مصلحة شرعية، وصدق شيخ الإسلام رحمه الله حين قال إن بيع الكالئ فيه شغل للذمة بلا فائدة،[١] ومقصوده أنه بلا مصلحة معتبرة شرعاً. ومن المعلوم أن الدَين عبء على المدين، وقيد على حريته في التصرف، وعلى قائمة الميزانية للمنشأة. والدَين له مفاسد متعددة، اقتصادية وأخلاقية، على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع.[٢] فما لم يكن في مقابل هذا الدَين منفعة حقيقية ينتفع بها المدين، وإلا كان الدَين إرهاقاً للمدين وضرراً عليه. وإذا ثبت ذلك تبين أن عقد الكالئ مخالف لمقصد التشريع من إبراء الذمة.

ما هي المصلحة التي يحققها عقد الكالئ؟

إذا كان عقد الكالئ لا يحقق مصالح القرض ولا البيع، فما هي المصالح التي يحققها إذن؟ بعبارة أخرى، ما الذي يدعو البائع والمشتري إلى اختيار هذا العقد بدلاً من البيع الحاضر أو مؤجل أحد البدلين؟

لكي نجيب على هذا السؤال، دعنا نبدأ بمشتري قرر لأي سبب أن يشتري سلعة حاضرة بثمن مؤجل. ما الذي يجعل مثل هذا المشتري يفضل العدول عن استلام السلعة معجلة، كما هو مقتضى العقد، إلى تأجيل استلامها إلى وقت لاحق؟ من الواضح أن حاجةَ المشتري للسلعة الحاضرة منخفضة نسبياً، وأن خوفَه من عدم توفر السلعة بنفس السعر وفي الوقت المحدد مرتفع نسبياً. بمعنى أن حاجة المشتري حين التعاقد للانتفاع بالسلعة أقل من حاجته إلى ضمان توافرها بالثمن وفي الوقت المحددَين. حينئذ سيفضل تأجيل قبض السلعة إلى التاريخ المحدد.

وبنفس المنطق نستطيع أن نعرف ما الذي يجعل البائع في بيع السلم يفضل بمحض اختياره العدول عن استلام الثمن معجلاً كما هو مقتضى العقد إلى تأجيل الثمن. وذلك بأن تكون حاجة البائع إلى ضمان الثمن في التاريخ المضروب أكبر من حاجته للثمن حين العقد. وبناءاً على ذلك فإن المتبايعين سيفضلان عقد الكالئ على البيع الحاضر إذا كانت حاجة كلٍ منهما إلى الضمان أكبر من حاجته إلى منفعة العوض.

إذن فالمصلحة التي يحققها عقد الكالئ، مقارنة بعقود البيع الأخرى، هي: الضمان. البائع يضمن تصريف بضاعته، والمشتري يضمن توافر السلعة بالثمن المحدد. فالضمان الذي يقدمه أحد الطرفين، هو في مقابل الضمان الذي يقدمه الطرف الآخر.

وهذه النتيجة تتفق مع التصور الاقتصادي المعاصر لهذا النمط من العقود. فالعقود الآجلة (forward contracts) تُستخدم باعتبارها أداة لإدارة المخاطر والاحتماء منها (hedging). فالمزارع مثلاً يمكنه الاحتماء من

---

[١] نظرية العقد ص ٢٣٥، الفتاوى ٢٩ / ٤٧٢.

[٢] وقد ناقشتُ مفاسد الدَين بتوسع في بحث «موقف الشريعة الإسلامية من الدَين».

مخاطر تقلبات السعر والطلب على المحصول حين الحصاد من خلال بيع مؤجل قبل الحصاد. والمشتري كذلك يستطيع الاحتماء من مخاطر تقلبات السعر والعرض وقت الحصاد من خلال نفس العقد.[١] كما تتفق مع مقتضيات التخطيط المستقبلي التي يقدمها المدافعون عن عقد الكالئ.[٢] ولا ريب أن مفهوم «الضمان» يحقق أهداف الاحتماء من المخاطر والتخطيط.

المقصود من العقود القبض

ويمكننا أن نتعرف على المقصود من عقد الكالئ من خلال القاعدة المقررة: المقصود من العقود القبوض، كما ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية، وتقدمت الإشارة إليها. وهذه القاعدة، وإن كانت في الأصل شرعية (قِيمية)، لكنها يستفاد منها في فهم التعاقدات الحاصلة، أي يمكن أن تكون وصفية كذلك.

فمن الناحية الشرعية يقال: إن مقصد الشرع من العقود هو حصول القبض المشروع. ومن الناحية الوصفية يقال: إن مقصود المتعاقدين من العقد هو ما يقبضانه حين التعاقد. فإذا كان المقبوض هو منافع أو سلع عُلم أن هذه المنافع هي مقصود المتعاقدين. وإذا كان المقبوض حين التعاقد هو مجرد سند بالضمان، علم أن المقصود هو هذا الضمان. ولو لم يكن المقبوض حين التعاقد هو المقصود من العقد لما كان هناك داع للتعاقد حينئذٍ أصلاً. فالتعاقد يحصل لتحقيق مصلحة للطرفين. فإذا كان ما يقبضه العاقدان حين التعاقد ليس مرادَهما ولا مقصودَهما لم يكن هناك مبرر للتعاقد ابتداءً.

وبناء على ذلك يتضح أن المقصود من عقد الكالئ هو الضمان، لأن كلا الطرفين لا يقبضان حين التعاقد سوى سند الضمان، وهذا يتفق مع النتيجة التي توصلنا إليها أعلاه. وسنرى أن هذه الحقيقة ضرورية لمعرفة ما يترتب على العقد من آثار، شرعية واقتصادية.

---

[١] *Palgrave Dictionary*: forward markets.

[٢] انظر منذر قحف، «عقد التوريد» ص١–٤.

(٢)

الضمان لا يستقل بالمعاوضة

الضمان، كما تقدمت الإشارة إليه، مصلحة بلا ريب، لكن هذا الضمان له حدود لا ينبغي أن يتجاوزها، ومن ذلك ألا يكون الضمان مستقلاً بالمعاوضة. وقد صرح القرافي رحمه الله بذلك حين قرر أن الضمان «وإن كان مقصوداً للعقلاء لكنه غير متقوم عادة، فلا يجوز أن يقابل بالأعواض».[١]

إن وجود عقد معاوضة متمحض للضمان لم يكن معهوداً في عصور السيادة الإسلامية، لأن روح الاقتصاد الإسلامي وقواعده كانت تفرض ارتباط الضمان بالانتفاع، والربح بالمسؤولية. فلما سادت الحضارة الرأسمالية، سيطر مفهوم الضمان، وانتشر مبدأ الربح دون مخاطرة، كما يتجلى بأبرز صوره في الربا الصريح. وتبعاً لنفس المبدأ انتشرت عقود المعاوضة على الضمان المحض، كعقود التأمين التجاري وصيغ الاحتماء المختلفة (hedging)، ومنها عقد الكالئ.

وبناءاً على ذلك صار الضمان "منفعة" تراد لذاتها وتكون محلاً للمعاوضة. وهذا يناقض القاعدة التي صرح بها الفقهاء من أن الضمان لا يستقل بالمعاوضة، وقالوا: لا يحل أن يكون للضمان ثمن، وحكى ابن رشد الجد إجماع الفقهاء عليه.[٢] ولذلك صور، منها أن يضمن الوديعُ الوديعة لقاء أجر.[٣] ومنها أن يضمن له عيناً محددة لقاء عوض.[٤] ومنها أن يضمن شخصاً بأجر.[٥] فهذه الصور ممنوعة بالاتفاق.

الضمان منفعة تابعة

والضمان لا يتصور وجوده في الواقع إلا تابعاً لمنفعة أو عين قائمة، ولا يوجد مجرداً. فهو ضمان لمخاطر زوال أو تلف منفعة حقيقية، ولا يتصور ضمان دون مضمون. وإذا كان الضمان لا يوجد في الواقع إلا تابعاً لمنفعة حقيقية، صار حكمه الشرعي كذلك: لا تنبغي المعاوضة عليه إلا تبعاً لمنفعة مقبوضة حين التعاقد، ولا يستقل بالمعاوضة.

فالمنافع نوعان: أصلية تراد لذاتها، كالطعام واللباس والسكن ونحوها، ومنافع تابعة لها، كالأمن من المخاطر. وقد جاء ذكر هذين النوعين من المنافع في قوله تعالى ﴿الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾.

---

[١] الذخيرة ٥/٤٧٨، الفروق ٣/٢٩٥.

[٢] البيان والتحصيل ٧/٢٢٧.

[٣] انظر عقد الوديعة لنزيه حماد، ص ٤٨–٥٠.

[٤] انظر المدونة ٤/٢٨. ففيه نص صريح بتحريم صورة التأمين التجاري المعاصر. وفي هذا رد على من قال إن عقد التأمين لم يتكلم فيه الفقهاء الأقدمون.

[٥] انظر الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة لعلي السالوس، ص ١٣٩–١٤٠.

فأشار للمنفعة الأصلية بالطعام، وأشار للمنفعة التابعة بالأمن. إذ الخوف المذكور هو في الحقيقة خوف زوال المنفعة الأصلية أو نقصها، كالخوف من نقص الثمرات أو القحط أو المجاعة و ضياع الأملاك بسبب الجريمة ونحو ذلك. فالأمان والضمان من المخاطر صفة للمنفعة الأصلية، والصفة عَرَض لا يقوم بذاته. وحينئذ يمتنع الانتفاع به مجرداً، فلا ينبغي أن تقع المعاوضة عليه استقلالاً.

والصفة تتبع الموصوف، فإذا كانت المعاوضة على منفعة أصلية، صح اعتبار صفاتها وخصائصها في الثمن، لأن الصفة هنا استمدت قيمتها من موصوفها الذي قامت به. فالضمان تابع للمنفعة الأصلية في الوجود، ولذلك صار حكمه أنه يتبعها كذلك في المبادلات. ولذلك قال الفقهاء: التابع تابع، وقالوا: التابع لا يفرد بالحكم.[١] وهذا مما يبين أن قواعد التبادل في الإسلام قامت على أساس متناسق متماسك، ومنسجم مع حقائق الكون وطبائع الأشياء.

الكالئ قرين الربا

ونظير منفعة الأمان منفعة التلهف أو التفضيل الزمني. فهو مصلحة ومنفعة، لكنه لا يوجد إلا تابعاً ولا يتصور أن يوجد في الواقع مستقلاً. فالمرء يتلهف لتحصيل منفعة أصلية، وتفضيل العاجل يراد به تفضيل حصول المنفعة الأصلية معجلة بدلاً من أن تكون مؤجلة. فكلما كانت المنفعة الأصلية أبعد أجلاً كانت أقل قيمة لديه. لكن لا يتصور الأجل مجرداً عن المنفعة. فالأجل صفة للمنفعة، فهو عرض لا يقوم بذاته، ولذلك لا تجوز المعاوضة عليه استقلالاً بالإجماع. قال التهانوي: «الأجل لا قيمة له منفرداً في نفسه عند الشارع، صرح به الفقهاء قاطبة».[٢] وهذا أحد حكم تحريم ربا النسيئة، أنه معاوضة استقل فيها الزمن بالمعاوضة، وهذا مما لا يتصور وقوعه كوناً، فلم يصح شرعاً.

والتفضيل الزمني نظير التفضيل الأمني، كلاهما منافع أو مصالح تابعة لا توجد مستقلة ولا يمكن ذلك أصلاً. وعلى هذا الأساس قامت الدراسات الاقتصادية، إذ اعتبرت عامل الخصم الزمني واحتمالات اللايقين محددات خارجة عن دالة المنفعة، مرتبطة بها ولا تستقل عنها. وهما يجتمعان في المداينات والمبايعات المؤجلة. فاختلافٍ الثمن الآجل عن العاجل ليس مرده التفضيل الزمني فحسب، بل يشترك معه كذلك وجود خطر عدم الوفاء، أو التفضيل الأمني. وكلا هذين العاملين غائبان عن الثمن العاجل.

فالمعاوضة على الزمن مجرداً معاوضة على ما لا يتصور أصلاً، فهي إذن أكل للمال بالباطل. وهذه هي حقيقة الربا، كما ذكر ذلك الفقهاء، وأنه «زيادة لم يقابلها عوض».[٣] وكذلك الحال في المعاوضة على الضمان، فليس غريباً أن يكون العقدان من جنس واحد.

---

[١] انظر الأشباه والنظائر للسيوطي (ط العربي) ص ٢٢٨-٢٢٩.

[٢] في رسالة «كشف الدجى عن وجه الربا»، ضمن إعلاء السنن (ط٣) ١٤ /٥٣٣، وانظر أحكام القرآن للجصاص ١ /٤٦٧..

[٣] أحكام القرآن لابن العربي ١ /٢٤٢.

العلاقة بين الأجل والضمان

والأجل والضمان في المعاوضات الآجلة وجهان لشئ واحد. فتأجيل أحد العوضين في المعاوضة يستلزم دخوله في ضمان المدين. فإذا امتنعت المعاوضة على الأجل، لزم منع المعاوضة على الضمان بالضرورة، إذ لا يُتصور انفصال هذين الأمرين عن بعضهما.

لكن الملاحظ أنهما يسيران في اتجاهين متعاكسين: فالتأجيل يمثل مصلحة للمدين، وتكلفة على الدائن. وفي المقابل فإن الضمان تكلفة على المدين، لأن فيه تحملاً للمخاطرة، كما أنه مصلحة للدائن، لأن البدل خرج من ضمانه وصار في ضمان المدين. ومحصلة ذلك على مقدار الثمن الحاضر يخضع للموقع التفاوضي لطرفي العقد، كما يخضع لمدة العقد، ولظروف المخاطرة التي تحفه.

وليس هناك ما يمنع من اعتبار أثر هذين العاملين في المعاوضات الشرعية. لكن ذلك خاضع لشرط «التبعية»، أي أن يكون الأجل أو الضمان، أو الفرق بينهما، تابعاً لمنفعة حقيقية وليس مستقلاً بالمعاوضة.

أنواع المعاوضات بالنسبة للضمان

١. في القرض نجد أن كلا العوضين من جنس واحد، فلو كانا حاضرين لوجب تماثلهما. فأي تفاوت بينهما عند التأجيل مرده بالضرورة إلى الفرق بين الأجل والضمان. ونظراً لأن أياً من الأجل أو الضمان ليس محلاً للمعاوضة، فإن أي تفاوت في عوضي القرض فهو ممنوع.

٢. أما في البيع، فالمعاوضة بين عوضين مختلفين في المنافع. والتغاير في المنافع يستتبع تفاوت مقدار العوضين.[١] فإذا تأجل أحد البدلين، فلا إشكال في اعتبار الضمان أو الأجل في الثمن، لأن التفاوت حاصل ابتداء، ولسبب مشروع، وهذا معنى كون الضمان تابعاً للمنفعة. ومؤدى ذلك أن الضمان يصح أن يؤثر في القيمة متى كانت المعاوضة تحقق مصلحة تبادل المنافع وتداول الثروة، وهذا يتفق مع ما ذكره الطاهر بن عاشور من تطلع الشرع إلى التداول، ولذلك اغتفر أثر الضمان في التقييم . ولنفس السبب، وعلى نفس الأسس، سمح الشرع باعتبار الأجل في الثمن. أما في عقد القرض، فليس هناك تبادل للمنافع في الحقيقة، إذ المنفعة المبذولة هي المنفعة المقبوضة، والفرق هو في التأجيل. فأي فرق في العوض سيكون بالضرورة لمجرد الأجَل.[٢]

٣. فإذا تأجل كلا العوضين، فهذا هو عقد الكالئ. وسواء كان العوضان من جنس واحد أو متغايرين، فالفقهاء مجمعون على منع هذه المعاملة. وتقدم أن الكالئ يراد به الضمان، فهو عقد معاوضة على الضمان. ووجه ذلك أن الضمان في أحد البدلين جاء عوضاً للضمان في البدل الآخر. فكل منهما عوض للآخر. فهي معاوضة على الضمان، فوجب منعها. وقد نص الفقهاء على منع الضمان مقابل جعل حتى لو كان الجعل نفسه ضماناً، ففي منح الجليل: «ويبطل الضمان إن كان الجعل مالاً، بل وإن كان الجعل ضمان مضمونه ... أي

---

[١] قدم ابن رشد تحليلاً لطيفاً في بيان هذه المسألة. انظر بداية المجتهد ٣/٢٥٣–٢٥٤ .

[٢] الفرق بين مبدأ البيع ومبدأ القرض يحتاج مزيداً من التحليل، لكنه يخرج بنا عن مقصود البحث.

الضامن، بأن ضمن أحدهما الآخر ليضمنه الآخر».[١]

ولكن الضمان هو الوجه الآخر للتأجيل. وكل تأجيل يستتبع بالضرورة ضماناً. فإذا وُجد ضمان في مقابل ضمان، كان ذلك تأجيلاً في مقابل تأجيل. وإذا كان الأول ممنوعاً، لزم منع الثاني بالضرورة، لأنه لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر. وكما أن الأول ممنوع بالنص، فكذلك الثاني ممنوع بالنص. والأمة مجمعة على أن الأجل في مقابل الأجل ممنوع، كما أنها مجمعة على منع الضمان مقابل الضمان.

الربا في تأجيل البدلين

وقد تقدم أن تأجيل البدلين ربا، سواء كانا من جنس واحد أم من جنسين مختلفين (ص ٣٧ وما بعدها). وتفسير كون تأجيل البدلين ربا، خاصة إذا كان البدلان متحدين في الأجل والمقدار، مشكل عند من يرى أن الربا هو التفاوت إما في المقدار وإما في الأجل، لأن التساوي متحقق في الأمرين، ومع ذلك فالمعاملة ربا بنص حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه في الأصناف الستة. ولكن الإشكال ينحل إذا قلنا إن حقيقة ربا النسيئة هي المعاوضة على الزمن أو على الأجل. وفي حالة تأجيل البدلين فإن الأجل في أحد البدلين يقوم مقام العوض للأجل في البدل الآخر. فالأجل في كل من العوضين ثمن ومثمن، فهو تأجيل مقابل تأجيل، كما قال عطاء والحكم: «أجل بأجل»، فهي معاوضة على الأجل، ولذلك فهي ربا.

ولهذا السبب اعتُبر الكالئ بالكالئ من أبواب الربا، كما أن من صور الكالئ ربا النسيئة الصريح. فالعقدان من جنس واحد في الحقيقة، فلا غرابة في تحريمهما بالنص والإجماع. ولنفس السبب لا غرابة في انتشارهما في العصر الحاضر، حيث نرى عقود الآجال عامة في الأسواق الدولية، جنباً إلى جنب مع العقود الربوية.

قاعدة التماثل عند الإمكان

ومما يوضح أن الأجل هو في مقابل الأجل، أن العلماء قرروا أن الأصل في المعاوضات التساوي بين العوضين، إلا حينما يتعذر ذلك.[٢] وهذه القاعدة مبنية على أن العدل يستلزم التسوية بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات. فإذا وجدت معاوضة بين متماثلين، وجب التساوي بينهما. وإذا اختلف البدلان، جاز التفاوت بينهما. ومقتضى هذه القاعدة أنه عند معاوضة بدلين، يتضمن كل منهما عناصر متعددة، فإن العناصر المتماثلة في البدلين تعتبر في مقابل نظيراتها في البدل الآخر، والمتفاضلة مقابل المتفاضلة.[٣]

وتطبيق هذه القاعدة ظاهر على الربا خصوصاً. ففي الربا هناك ألفٌ حالّة في مقابل ألف ومائتين مؤجلة.

---

[١] منح الجليل شرح مختصر خليل ٦ / ٢٣٠.

[٢] انظر بداية المجتهد ٣ /٢٥٣، القبس لابن العربي ٢ /٧٨٧، فتاوى شيخ الإسلام ٤ /٥٣٨، ٢٩ /٤٢٨، ٣٢ /٢٣٦. وانظر الجامع في أصول الربا ص٨٠.

[٣] انظر شرح السنة ٨ /٦٦.

والتماثل حاصل بين الألف والألف، وتبقى المائتين في مقابل الأجل. ولكن المعاوضة على الأجل لا تجوز، فلا تصح المعاملة.[١]

وبناءً على ذلك ففي المعاوضة مؤجلة البدلين، إذا اتحد الأجلان، فإنهما يعتبران في مقابل بعضهما لأنهما متماثلان، ثم المنفعة في مقابل المنفعة. فإذا كانت المعاوضة بين ذهب وفضة مؤجلين إلى أجل واحد، فإن الأجلين متماثلان، فيعتبر كل منهما في مقابلة الآخر، أما الذهب والفضة فيعتبران في مقابل بعضهما. ولا بأس بالتفاوت بين الذهب والفضة، لكن لا تجوز المعاوضة على الأجل، حتى لو كان العوض هو أجل آخر. فهذه المعاملة ربا لهذا السبب. وكذلك لو كانت المنفعتان أو السلعتان من صنفين متغايرين، كالفضة والقمح مثلاً. فالتفاوت في مقادير هذين جائزة، لكن المعاوضة على الأجل ممنوعة، وهي ربا.

وهذه القاعدة مطردة حتى لو تفاوت الأجلان. كل ما هنالك أن التماثل سيكون بين القدر المشترك بين الأجلين، وهو مقدار الأجل الأقل، ثم الفضل في الأجل الآخر يضاف إلى البدل الذي يتبعه. فلو كانت المعاوضة بين طن قمح مؤجل ٧ أشهر، مقابل ١٠٠٠ ريال مؤجلة ٥ أشهر، فهذه المعاوضة يمكن تحليلها إلى معاوضتين: التأجيل ٥ أشهر في مقابل التأجيل ٥ أشهر. ثم الثمن الحاضر مقابل القمح مؤجلاً شهرين. ولا بأس في المعاوضة الأخيرة، لكن التأجيل في مقابل التأجيل هو الممنوع، ولذلك لا تصح هذه المعاملة.

وبذلك يتبين أن البيع الآجل لا تنطبق عليه محاذير الربا. لأن المعاوضة هي بين ثمن مؤجل وبين سلعة حاضرة. فليس هناك عنصر متماثل في البدلين حتى يمكن اعتباره معاوضة مستقلة. وهذا معنى القول أن الأجل يجوز اعتباره في الثمن تبعاً، لكن لا يجوز ذلك استقلالاً. وكذلك القول في الضمان، سواء بسواء، كما تقدم.

وهذه المعاوضة على التأجيل في مقابل التأجيل، أو الضمان في مقابل الضمان، ثابتة حتى لو فرض عدم قصد المتبايعين إلى ذلك. كما أن ربا النسيئة ظلم حتى لو لم يقصد المقرض ظلم المقترض. والعبرة هي بطبيعة العقد وخصائصه، أو إن شئت: بالسلوك العقلاني لمتخذ القرار، كما يقول الاقتصاديون. والبرهنة على ذلك من خلال الأدوات التحليلية المعاصرة خارج عن نطاق هذا البحث.

النتيجة

والحاصل أن تحريم عقد الكالئ قائم على نفس الأساس الذي قام عليه تحريم الربا، إذ الربا معاوضة على الأجل، والكالئ معاوضة على الضمان. والأجل والضمان في المداينات متلازمان، بل وجهان لعملة واحدة. فمن رام تحليل عقد الكالئ لزمه مخالفة ثلاثة أصول مجمعٍ عليها: منع المعاوضة على الضمان، منع المعاوضة على الزمن، منع الربا، فضلاً عن مخالفة الإجماع على منع الكالئ. فمخالفة واحد من هذه الأصول يستلزم مخالفة البقية، وإلا لزم التناقض، والتناقض أمارة البطلان. والحمد لله رب العالمين.

---

[١] وإذا أردنا مزيداً من الدقة، فإن الألف مقابل الألف، والمئتين مقابل الفرق بين الأجل والضمان. ولما كان كلٌ من الأجل والضمان لا يستقل بالمعاوضة، فكذلك ما تركب منهما، لا يستقل بالمعاوضة.

(٣)

منافاة الكالئ لميزان العدل الشرعي

لقد قرر الإسلام أصلاً كلياً للعدل في المبادلات المالية، لخصه النبي صلى الله عليه وسلم، وهو الذي أوتي جوامع الكلم، في كلمتين: «الخراج بالضمان».[١] وهذا الحديث الثابت، الذي اتفقت عليه كلمة الفقهاء، يمثل ميزان العدل الذي تزن به الشريعة الغراء أنواع المعاوضات المختلفة. فما وافقه فهو حريٌ بأن يقبل، وما خالفه لم يقبل.

فقاعدة الخراج بالضمان تقرر ضرورة التوازن بين الحقوق والواجبات، والتكافؤ بين الصلاحيات والمسؤوليات، وهذا هو منطق العدل الذي جاءت به الشرائع، وقامت به السماوات والأرض. فحق الانتفاع يقابله مسؤولية هلاك المنتَفَع به. والعدل يقتضي التساوي بين هذين الجانبين. فكل معاوضة تؤدي إلى اختلال هذا التوازن فهي صورة من صور الظلم الذي يمنعه الإسلام. ولذلك قالوا إن الوديع إذا استغل الوديعة دخلت في ضمانه، وانقلبت في حقه من ثم إلى قرض، إذ لا يحق له أن ينتفع بها دون تحمل مسؤولية هلاكها. ويستطيع الباحث أن يبين أن كثيراً، إن لم يكن أكثر المعاوضات الممنوعة، تتضمن مخالفة هذه القاعدة.

وهذه القاعدة متحققة في البيوع الشرعية، خاصة المداينات. ففي البيع الآجل يضمن المشتري الثمن مقابل حق الانتفاع بالسلعة. والعكس صحيح في السلَم، حيث يضمن البائع السلعة مقابل حق انتفاعه بالثمن. وفي القرض، الخالي عن الربا، فإن المقترض ينتفع بمبلغ القرض في مقابل ضمانه لنفس المقدار، مصداق قوله تعالى ﴿لا تظلمون ولا تظلمون﴾، فنفي الظلم عن طرفي القرض يدل على تحقق العدل فيهما، وهو ما تجسده قاعدة الخراج بالضمان.

بينما في القرض الربوي، ينتفع المقترض بألف، في حين يضمن ألفاً ومائتين. فهو يتحمل من المسؤولية أكثر مما ينتفع به، والحقوق التي له لا تكافئ الواجبات التي عليه. فهذا ظلم لا يقره الشرع ولا العقل.

وفي عقد الكالئ، نجد أن أحد الطرفين يضمن للآخر المُبدَل، دون أن يملك حق الانتفاع بالبدل. فهو ضمان ومسؤولية لا يقابلها حق في الانتفاع. وهو من هذا الوجه أسوأ من الربا، إذ المقترض له حق الانتفاع، وإن كان يضمن أكثر مما ينتفع به. أما في الكالئ فهو يضمن دون أن ينتفع بشئ مطلقاً، وهذا اختلال لميزان العدل الشرعي بين الحقوق والالتزامات.

فإن قيل: إن الضمان يقابله الضمان، وهذا عدل في المعاوضة.

قيل: العدل يتحقق بالتوازن بين الحقوق وبين المسؤوليات، لا بين المسؤوليات مجردة. ثم إن العدل بين

---

[١] رواه الترمذي، وأبوداود والنسائي، وصححه الترمذي ابن حبان والحاكم وابن الجارود وابن القطان. قال الأرناؤوط: رجاله رجال الصحيح. انظر جامع الأصول ١ /٥٩٧–٥٩٨.

الحقوق والمسؤوليات هو لكل طرف على حدة، وهذا ضروري لسلامة الحوافز الاقتصادية لدى الوحدة الاقتصادية، ومن ثم المحافظة على التعاقدات بين الوحدات المختلفة. والالتزام تكلفة ومسؤولية، وإذا تحمل أحد الطرفين هذه التكلفة فإن تحمل الطرف الآخر لنظيرها لا يحقق للأول أي مصلحة أو منفعة مباشرة. والحوافز الاقتصادية تتبع المنفعة، ولذا فإن حوافز الطرفين لاستدامة هذا العقد تصبح هشة وغير مستقرة، ويرتفع بذلك خطر انفساخ العقد، كما سيأتي إن شاء الله في مبحث الغرر.

(٤)

عقد الكالئ يستلزم ربح ما لم يُضمن

عقد الكالئ معاوضة يراد بها الربح. ولما كان أيٌ من الطرفين لم يقبض بالعقد شيئاً لم يكن في ضمانه قبل العقد، فإن الربح الذي سيحصل عليه هو ربحٌ لما لم يَضمنه قطعاً.

يوضح ذلك أن حقيقة الربح هو الفرق في المنافع قبل وبعد العقد. ولكي يكون الربح مشروعاً فإن الشرع يوجب أن يكون أحد البدلين، على الأقل، في ضمان الشخص، أي مقبوضاً له القبض المشروع. والحكمة من ذلك أن القبض المشروع يجعله ضامناً للبدل، وهذا يخول له حق الانتفاع به، عملاً بقاعدة الخراج بالضمان، كما تقدم. فإذا ملك حق الانتفاع فله حينئذ أن يعاوض على هذا الحق بما يشاء. وإلا فليس من حقه أن يربح بالتصرف في هذا الحق وهو لا يملكه أصلاً.

وهذا هو الحاصل في العقود المشروعة. فإن ربح البائع في البيع الآجل ربح لما قد ضمنه، لأن المبيع كان في ضمانه وفي حيازته حين العقد، فربحه حينئذ مشروع. وكذلك الحال في السلَم، حيث يمثل الثمن المدفوع مقدماً عنصري التكلفة والربح. أما عقد الكالئ فكل من البدلين غير مقبوض، بل هما ديون في ذمة طرفي العقد. وهذا يستلزم أن يكون الربح لما لم يُضمن.[1]

وهذا التحليل ينسجم مع حكمة مشروعية البيع التي تقدمت الإشارة إليها. فالهدف من التبادل هو زيادة المنافع، وهذا هو الربح في الحقيقة. وما لم يملك طرفا المبادلة حق الانتفاع لكل بدل حين العقد، فلن يكون هناك زيادة في المنافع الحقيقية، لأنها لم تكن قائمة أصلاً. ولذلك لا تتحقق فيه حكمة البيع، كما أشرنا سابقاً.

كما ينسجم مع مبدأ ارتباط الحوافز بالمخاطر، الذي يعتبر حجر الأساس لبلوغ السلوك الاقتصادي الأمثل. فامتلاك حق الانتفاع يعطي الفرصة للشخص للاسترباح من تداوله، لكنه أيضاً يعرضه لخطر زواله. وهذا يوجد لديه الحوافز لاستغلال هذا الحق بأمثل السبل. فإذا كان بإمكانه أن يربح دون أن يتعرض لمخاطر زوال الحق فقد اختل نظام الحوافز. وسنرى آثار هذا الاختلال في مبحث الغرر إن شاء الله.

---

[1] وقد وجدت د. عبدالستار أبوغدة قد أشار إلى أن بيع الكالئ يستلزم ربح ما لم يضمن في بحثه «البيع المؤجل» ص ٣٦.

(٥)

عقد الكالئ من بيوع الغرر

تحريم الغرر أحد ركائز التبادل في الاقتصاد الإسلامي. والغرر حُرم لما يتضمنه ويؤدي إليه من المفاسد. فهو يؤدي إلى انفساخ العقد أو عدم إتمامه، وهذا يؤدي إلى نقيض مقصود المتعاقدين من العقد. ولما كان المقصود من التبادل هو زيادة المنافع، فالغرر يستلزم إذن زوال هذه المنافع. كما يؤدي الغرر إلى النزاع بين طرفي العقد، وما يترتب على ذلك من التكلفة الإجرائية التي تُنقص من منافع العقد ابتداءاً. ويؤدي الغرر كذلك إلى أن يربح أحد الطرفين دون جهد ولا عمل ولا استحقاق، فيورث السلبية في السلوك وتدهوُرِ الإنتاج في الاقتصاد.

والغرر له أنواع متعددة،[1] لكن النوع الذي يتصل اتصالاً وثيقاً ببيع الكالئ هو غرر عدم التسليم، أو ما يسميه الاقتصاديون خطر عدم السداد (risk of defualt or performance risk). وهو من حيث سببه ينقسم إلى قسمين: غرر لا إرادي، وذلك إذا كان سبب الغرر خارجاً عن إرادة الطرفين. وغرر إرادي، وهو ما كان سبب الغرر راجعاً إلى إرادة أحد الطرفين أو كليهما، ويُسمى أيضاً الخطر الأخلاقي (moral hazard). عقد الكالئ اجتمع فيه كلا نوعي الغرر، بصورة تفوق أي عقد آخر. وسنذكر نوعي الغرر تباعاً، وكيف تضمنهما عقد الكالئ.

١ . أما **الغرر اللاإرادي**، فمن جهتين.

الأولى أن عقد الكالئ تضمن دَيناً على كلا طرفي العقد. وهذا يجعل احتمالات الوفاء بالعقد أقل بالضرورة مما لو كان الدَين على أحدهما. فلو افترضنا أن احتمال وفاء البائع في عقد السلَم، بافتراض حرصه على الوفاء، يساوي ٧٠٪، فهذا يعني أن احتمال إتمام العقد هو أيضاً ٧٠٪. وقد تكون هذه النسبة مقبولة من الناحية العملية، بحيث لا يعتبر العقد متضمناً للغرر الكثير المنهي عنه. لكن لو افترضنا أن رأس المال مؤجل كذلك، وأن احتمال وفاء المشتري بالثمن يبلغ أيضاً ٧٠٪، فإن احتمال إتمام الصفقة من الطرفين يبلغ ٤٩٪، وهو حاصل ضرب احتمال وفاء كلٍ منهما (بافتراض استقلال احتمال وفاء كل منهما عن الآخر). وهذه النسبة أقل بكثير بطبيعة الحال من نسبة الخطر في عقد السلم أو في البيع الآجل. فمن الواضح إذن أن غرر عدم إتمام الصفقة في عقد الكالئ أكبر بالضرورة منه في أي من هذين العقدين.

وقد أشار إلى هذه الحقيقة الفقهاء قديماً، فهذا الإمام الماوردي رحمه الله يقول في سياق مناقشة السلم: «ولأن في السلم غرراً فلو جاز فيه تأخير الثمن لازداد فيه الغرر، وزيادة الغرر في العقد تبطله».[2] وقال الإمام ابن القيم رحمه الله: «فإذا أخر الثمن دخل في حكم الكالئ بالكالئ، بل هو نفسه، وكثرت المخاطرة، ودخلت

---

[1] انظر بداية المجتهد ٣/ ٣٠٢، الغرر وأثره في العقود ص ٧١–٧٧، ٣٤١–٣٤٣.

[2] الحاوي الكبير ٥/ ٤٠٧

المعاملة في حد الغرر».[١] وبعض المعاصرين الذين دافعوا عن عقد الكالئ لم يتضح لهم وجه تعاظم الغرر الذي صرح به الفقهاء، وبنوا على ذلك القول بإباحة العقد مطلقاً. وسيتضح من المناقشة أدناه أن وجوه الغرر في الكالئ لا تقف عند الحد المذكور أعلاه.

الجهة الثانية: أن كلاً من طرفي العقد قد أصبح مديناً للآخر دون أن يقبض أصل الدَين. أما في القرض أو البيع الآجل، فالمدين يقبض أصل الدين، ويستطيع أن يستغله بما يدر عليه دخلاً يمكنه من الوفاء. والمدين في بيع السلم يستفيد من الثمن في إنتاج المسلَم فيه أو تأمينه. وهذا يعني أن عقود المداينات الشرعية تتضمن مقومات الوفاء بنفسها.

أما في عقد الكالئ فإن البائع لا بد أن يلجأ لمصدر آخر لتمويل المبيع. والغالب أنه يتجه إلى طرف ثالث للحصول على التمويل، وفي هذه الحالة سيتعرض هذا الطرف إلى مخاطر مضاعفة لأنه سيتحمل المخاطر من جهتين، جهة المشتري وجهة الممول. وتاريخ العقد ونشأته تؤكد ذلك، حيث البداية كانت من المزارعين الذين «لا يمكنهم تحمل التقلبات السعرية نظراً لأنهم يعيشون مديونية مزمنة. استثماراتهم الضخمة في الأرض والآلات وفي مخزون البذور والمخصبات تجعل التمويل البنكي لا مفر منه. (...) أكثر ما يخشاه المزارع هو انخفاض السعر حين يأتي بالمحصول إلى السوق. فإذا كان السعر أقل من التكلفة فلن يكون بإمكانه أن يسدد ديونه وقد يفقد كل شيء».[٢] فالتمويل الربوي الذي كان يحصل عليه المزارع لم يكن يسمح له بتحمل المخاطرة. فهو دين ربوي محدد مسبقاً بينما السعر عرضة للتقلب. في هذه الظروف كان لا بد من تثبيت الثمن، لكن لم يكن هناك ما يدعو لقبضه مقدماً لأن التمويل البنكي قد أغنى عنه.

بينما الحل من منظور إسلامي يكون إما بتمويل يسمح باقتسام المخاطرة، وهو المشاركة مع طرف ثالث؛ وإما من خلال قبض الثمن مقدماً، فيصيب المزارع ثلاثة عصافير بحجر واحد: الاحتماء ضد مخاطر تقلب الثمن، والحصول على التمويل، وضمان جدية المشتري وعدم نكوله. وهذا يعني أن عقد السلم أكثر كفاءة من الكالئ، لأن جهة التمويل هي المشتري نفسه، فتكون حوافز المراقبة والمتابعة لدى المشتري/ الممول أكبر، بينما التكلفة الإجمالية مقارنة بالربح أقل. في الكالئ يوجد ازدواج في متابعة البائع من جهة الممول ومن جهة المشتري، وازدواج آخر من جهة متابعة كل من المشتري والبائع لبعض لأن كلاً منهما مدين للآخر. هذه الازدواجية منتفية في عقد السلم، فهو إذن أكثر كفاءة بالضرورة.

إن ارتفاع مستوى المخاطرة في عقد الكالئ يجعل الشركات التي تبرم هذا النوع من العقود لمدد متوسطة أو طويلة تلجأ عادة إلى الاحتماء من هذه المخاطر من خلال أدوات وأساليب الاحتماء (hedging) المعروفة.[٣] وفي بعض الحالات تسبب أدوات الاحتماء هذه مخاطر أكبر من العقود نفسها.[٤] وهذا مما يؤكد أن أدوات الاحتماء، بما فيها عقد الكالئ، بعيدة عن الدور المثالي الذي يذكره المدافعون عنه في تجنب المخاطر وتحقيق الضمان.

---

[١] إعلام الموقعين، ٢ / ٢٠

[٢] Bernstein, P., 1996, *Against the Gods: The Remarkable Story of Risk*, pp. 305-306.

[٣] *Handbook of Modern Finance*, E5.05.

[٤] كما حصل لقسم التكرير من شركة ميتال جازل شافت. انظر المصدر السابق، E5.07[2].

٢. الغرر الإرادي.

والمقصود بذلك أن حوافز طرفي العقد للوفاء به أقل من العقود الأخرى، والحوافز لكسر العقد أكبر. وذلك أن العقد يُلزم الطرفين بالسعر المحدد. فإذا حصل أن انخفض سعر السلعة في السوق الفورية حين حلول الأجل، فسيجد المشتري أنه من الأفضل أن يحصل على السلعة من السوق الفورية. وإذا حصل أن ارتفع السعر سيجد البائع أنه من الأفضل أن يبيع في السوق الفورية كذلك. وقد أشار لهذه العلة الإمام ابن القاسم من فقهاء المالكية، إذ سأله سحنون عن بيع ثوب مؤجل بثوب مثله إلى أجل، فأجاب بالمنع لأنه دين بدين وخطر. قال سحنون: «وأين الخطر ههنا؟ قال: ألا ترى أنهما تخاطرا في اختلاف الأسواق، لأنهما لا يدريان ما تصير الأسواق إلى ذينك الأجلين».[١] فاختلاف السعر الفوري حين الأجل عن السعر المتفق عليه خطر من شأنه أن يخل بالتزام الطرفين بالعقد. وهذا هو السبب الذي دعا إلى إنشاء سوق المستقبليات (futures) في الغرب، كما يوضح ذلك النص التالي من موسوعة النقود والتمويل:

> «خذ على سبيل المثال المزارع العادي. هذا المزارع يتوقع أن يحصد كمية معينة من القمح وقت الحصاد، لكنه يخشى انخفاض السعر. لكي يحمي نفسه من هذا الخطر سيسعى لتوقيع عقد آجل (forward contract) مع طَحّان حيث يسلم له كمية محددة بمواصفات معينة في وقت محدد آجل، لقاء ثمن محدد آجل. الآن افترض أن السعر الفوري للقمح انخفض إلى أقل من السعر الآجل. سيفضل الطحان أن يتهرب من العقد، لأنه بإمكانه الآن أن يحصل على القمح بسعر أقل. لكن المزارع لن يسمح له بذلك، لأن العقد يضمن له سعراً أعلى من السوق. ولذا سيبحث الطحان عن طرف ثالث يبيعه العقد، مجازِف (speculator) يراهن على أن السعر الفوري سيرتفع حين الحصاد. سيكون من الصعب على الطحان أن يجد مشترياً، لأن العقد حُدد بما يناسب احتياجاته هو والمزارع. بغض النظر عن ثقة المجازِف بارتفاع السعر، لكنه سيتردد في شراء العقد لأنه قد لا يجد مشترياً يشتريه منه حين الحصاد.
>
> ما يحتاج إليه هؤلاء هو وسيلة لزيادة سيولة العقد الآجل. لهذا الغرض يلجأ المزارعون، والطحانون، والمجازفون إلى تكوين سوق لتبادل العقود الآجلة. كما سيعملون على وضع معايير عامة لها (standards) بحيث يسهل تداول العقود بينهم. ولزيادة الثقة سيفرضون دفع هوامش عند التعاقد، وآليات لإدارة الخلافات. وبذلك يكونوا قد أسسوا سوقاً للمستقبليات. إن تطور سوق المستقبليات في هذا المثال يعكس النشأة الحقيقية لها في الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر».[٢]

إن هذا النص يبين لماذا يلجأ الطرفان أو أحدهما إلى محاولة كسر العقد. كما يبين كيف يؤدي هذا النمط من التعاقد إلى بروز فئة المجازفين، ممن هم خارج الدائرة الإنتاجية أصلاً، والذين يتطور تعاملهم في كثير من

---

[١] المدونة ٦/٨٣–٨٤.

[٢] *Palgrave Dictionary*: forward markets., vol. 2, p. 182، بتصرف يسير. وانظر أيضاً vol. 1, p. 396.

الأحيان إلى القمار المحض، على حد تعبير موريس آليه.[١] أضف إلى ذلك أن عقد الكالئ يصعب المحافظة عليه ما لم يكن هناك سوقاً ثانوية لبيعه وتداوله، وهي سوق المستقبليات. ولا يُظن أن أحداً يجادل في حرمة المستقبليات، فهي بيع للدين بقيمة السوق، سواءاً كانت أقل أو أكثر من قيمته الاسمية. فهذا يعني أن فتح الباب أمام سوق العقود الآجلة يستتبع بالضرورة فتحه أمام المستقبليات، ولما كان الأخير مناقضاً لقواعد الإسلام في التبادل، فلا مفر من سد الباب جملة، ومنع عقد الكالئ ابتداءاً.

قد يقول قائل إن هذا الميل لكسر العقد موجود في البيع الآجل وفي السلَم، ولم يمنع ذلك من مشروعيتهما. والجواب على ذلك أن هذا الحافز قد يكون موجوداً بالفعل، لكنه في عقد الكالئ أكثر قطعاً. وذلك أن البائع في عقد السلم قد يشعر بشئ من الغبن إذا ارتفع سعر السوق وقت التسليم، لكن ذلك لا يستوجب خسارته لأنه كان قد قبض الثمن وانتفع به، وهذا الانتفاع يعادل ما قد يفوته من ارتفاع السعر، بخلاف عقد الكالئ حيث لا يوجد انتفاع يجبر هذه الخسارة. وفي حالة انخفاض السعر فقد يشعر المشتري بالغبن، لكنه قد انتفع بتخفيض الثمن بسبب الدفع مقدماً. فعلى كل تقدير، يتيح عقد السلم للطرفين من الانتفاع ما يجبر تفاوت السعر عند التسليم. أضف إلى ذلك أن دفع الثمن مقدماً يمنع من كسر العقد، بينما في عقد الكالئ لا يوجد ما يمنعه من كسر العقد.

ويوضح ذلك أن المقصود الأساسي من عقد الكالئ، مقارنة بالعقود الأخرى، هو الضمان ضد المخاطر المستقبلية. فإذا انقضت مدة العقد وحلّ الأجل، صار المستقبل ماضياً، ولم يعد للعقد في ذاته قيمة اقتصادية. فإذا وَجد أحدُ الطرفين أن السعر الفوري وقت التسليم أفضل من السعر الملتزَم به، فسيفضل كسر العقد بالضرورة. وهذه المشكلة تعرف عند الاقتصاديين بالتناقض الزمني (time inconsistency)، وهي شائعة في الالتزامات غير الموثقة أو المحققة.[٢]

أما في البيع الآجل أو السلَم، فإن العقد يتضمن ضماناً للمخاطر من جانب، وانتفاعاً فعلياً من جانب آخر. فانقضاء مدة العقد لا يستوجب تلاشي قيمته لوجود الانتفاع. فإذا حل الأجل، لم تكن هناك مناسبة لكي يقارن المدين نفسه بمن يتعاقد حاضراً، لأنه قد قبض السلعة أو الثمن مقدماً، وانتفع به طوال مدة العقد.

ومن هنا يتبين أثر امتلاك حق الانتفاع في موازنة حوافز استدامة العقد لدى الطرفين. وهو ما تنص عليه قاعدة الخراج بالضمان، كما سبقت الإشارة إليه. فمخالفة هذه القاعدة يؤدي إلى نشوء الغرر الإرادي والميل لفسخ العقد. وهذا مما يُظهر حكمة الشريعة الإسلامية حيث أوجبت الخراج بالضمان ومنعت الغرر، إذ الإخلال بأحدهما يؤدي إلى الإخلال بالآخر.

---

[١] انظر مقالته التي نشرت في مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، وانظر أيضاً: يوسف كمال محمد، المصرفية الإسلامية: الأزمة والمخرج ص ١٠٣.

[٢] المقصود بالتوثيق هنا التوثيق الاقتصادي، بمعنى أن مصلحة الشخص في استدامة العقد أكبر من مصلحته في كسره. انظر: *Palgrave Dictionary*: credibility; time inconsistency.

الكالئ أولى بالنهي من البيع قبل القبض

لاحظ أن الغرر الإرادي هذا موجود في البيع قبل القبض الذي نهى عنه النبي ﷺ. فالمشتري إذا اشترى السلعة من البائع ولم يقبضها، ثم باعها لمشترٍ ثانٍ بربح، شَعَر البائع أنه مغبون، وأنه بإمكانه أن يبيع للمشتري الثاني مباشرة ويحصل هو من ثم على الربح. فينشأ لديه الرغبة في فسخ العقد. قال شيخ الإسلام: «وهذا واقع كثير، يبيع الرجل البيع فإذا رأى السعر قد ارتفع سعى في ردّ المبيع، إما بجحده وإما باحتيال في الفسخ».[1] وعبر عن ذلك الإمام ابن القيم بأنه «عدم تمام الاستيلاء»، وفسره: بأن البائع لم تنقطع عُلَقُه عن المبيع، بحيث ينقطع طمعه في الفسخ إذا رأى المشتري قد ربح فيه.[2] وذكر نفس العلة في النهي عن أن تباع السلع حيث تباع حتى تنقل عن مكانها. قال: «وما ذاك إلا أنه ذريعة إلى جحد البائع البيع وعدم إتمامه إذا رأى المشتري قد ربح فيها، فيغرّه الطمع، وتشُحّ نفسه بالتسليم، كما هو الواقع. وأكد هذا المعنى بالنهي عن ربح ما لم يضمن. وهذا من محاسن الشريعة وألطف باب لسد الذرائع».[3]

وهذا المأخذ يتمثل في عقد الكالئ بصورة أكبر، لأن الميل للفسخ ينشأ لدى الطرفين، وليس أحدهما. فإذا كان الشرع قد منع البيع قبل القبض، فمن باب أولى أن يمنع الكالئ بالكالئ. وهذا مما يدل على كمال هذه الشريعة واطراد قواعدها، وصدق الله: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾.

---

[1] تفسير آيات ٢/٦٤٩.

[2] تهذيب السنن ٥/١١٥.

[3] إعلام الموقعين ٣/١٤٩.

(٦)

عقد الكالئ بيعتان في بيعة

من قواعد التبادل في الإسلام نهيه ﷺ عن بيعتين في بيعة. وللفقهاء أقوال في تفسير هذا النهي، لكن المقصد العام والحكمة من النهي يمكن استشفافها من خلال ما تقدم عن حكمة مشروعية البيع أساساً.

فالمقصود من البيع هو تداول السلع والخدمات، والهدف من ذلك هو زيادة منافع طرفي العقد. فالبيعة الواحدة إذن تتضمن نقل السلعة من يد لأخرى. فإذا انضمت بيعة أخرى لهذه البيعة فلا تخلو من أحد حالين: إما أن تكون واردة على نفس المبيع، وإما أن تكون واردة على سلعة أخرى.

فإن كانت البيعة الثانية واردة على نفس المبيع، كانت إعادة نقل للسلعة من المشتري إلى البائع، وبذلك تكون البيعةُ الأولى قد فقَدَت المقصود منها، ولم تتحقق مصلحة التداول، وصارت البيعتان معاً حيلة للتمويل أو الضمان.

وإن كانت البيعة الثانية واردة على سلعة أخرى، فإن كان تبادل السلعة الثانية يحقق مصلحة الطرفين فيما لو استقلت بنفسها، فلا مضرة من انضمامها للبيعة الأولى. لكن إن كان أحد الطرفين لا يرغب أساساً في تبادل السلعة الثانية، لكنه قَبِلَ نظراً لحاجته لمبادلة السلعة الأولى، فقد صرح الفقهاء بأن هذا من الاستغلال.[١] وفي كلا الحالين (الممنوعين)، فإن اشتراط البيعة الثانية يؤدي إلى نقص منافع التداول.[٢]

والمقصود أن عقد الكالئ عبارة عن بيعتين في بيعة أو صفقتين في صفقة المنهي عنه. وسنبين كيفية انطوائه على بيعتين، ثم نبين تضمنه لمفسدة الاستغلال المذكورة أعلاه.

قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدَين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ فدل على أن المداينة، وهي مفاعلة بين طرفين، تُنشئ دَيناً واحداً، أي أن الدين كاف في وجود العقد بين الطرفين.[٣] فوجود دَينين يدل على وجود عقدين. وقد عرفوا العقد بأنه «اتفاق إرادتين على إنشاء حق أو على نقله أو على إنهائه».[٤] فالدَين يستلزم اتفاق إرادتَيْ الدائن والمدين على مداينة المدين. فوجود دَينين يستلزم اتفاق الإرادتين مرتين: الأولى لمداينة الطرف الأول، والأخرى لمداينة الطرف الثاني. فالدَين بالدَين يستلزم بالضرورة وجود عقدين.

ولهذا السبب تتعدد المطالبة في عقد الكالئ، إذ كل طرف دائن ومدين، فكل منهما طالب ومطلوب.

---

[١] صرح بذلك للزحيلي، انظر الفقه الإسلامي وأدلته ٤ / ٤٧١ . وصيغة «أبيعك داري على أن تبيعني غلامك» جاء التصريح بها في تفسير «بيعتين في بيعة» في حديث رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح، كما في مجمع الزوائد ٤ /٨٦، وقد منعها الفقهاء من المذاهب الأربعة، وعدوها إحدى صور «بيعتين في بيعة». انظر المصدر السابق، وانظر القبس لابن العربي ٢ / ٧٩٠.

[٢] هذه النتيجة شبيهة بما يُذكر في تعظيم دالة المنفعة، من أن إضافة قيد على الدالة قد يؤدي إلى نقص المستوى الأمثل.

[٣] وقد تقدم وجه الاستدلال بهذه الآية على منع الدين بالدين. انظر ص٤٠ من هذا البحث.

[٤] المدخل الفقهي العام ١ / ٢٩٢.

ولذلك ذكر القرافي أن من حكم منع الكالئ بالكالئ اشتغال الذمتين، وما يترتب على ذلك من توجه المطالبة من الجهتين وما يسببه ذلك من الخصومة والعداوة.[١] ولولا أنه تضمن عقدين لما صارت المطالبة من الجهتين، إذ العقد الواحد من طبيعته أن تكون المطالبة فيه من جهة واحدة فحسب.

يوضح ذلك أن صيغة عقد الكالئ هي صيغة «اضمن لي السعر أضمن لك السلعة»، أو «دَيّنّي أُديّنك». فهي نظير صيغة «أقرضني أقرضك» أو «سلّفني أسلفك» المتفق على منعها بين الفقهاء.[٢] ولهذا السبب تُصنف صيغة تبادل العملة (currency swap) ضمن صور عقد الكالئ (forward contract)، مع أن الأولى لا تعدو أن تكون صيغة «أقرضني أقرضك» لكن بعملات مختلفة.[٣] وقد صرح الفقهاء أن «سلفني أسلفك» محرم لأنه يتضمن صفقتين في صفقة.

ومما يدل على منع صيغة «سلفني أسلفك» أن النبي ﷺ قال: «لا يحل سلف وبيع»،[٤] فمن باب أولى ألا يحل سلف وسلف. وذلك أن الشرع يسهل في البيع ما لا يسهل في السلف، فإذا منع البيع المشروط بالسلف، فأولى أن يمنع السلف المشروط بالسلف، وهذا واضح لمن تأمله.

فصيغة عقد الكالئ محرمة لنفس سبب تحريم «سلفني أسلفك»، بل هي أولى بالتحريم، لأن السلف فيه انتفاعٌ ما لكلا الطرفين، أما الكالئ بالكالئ فخال من الانتفاع. فليس غريباً إذن اتفاق الفقهاء على منع كلا الصيغتين، فالله تعالى قد عصم هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة.

عقد الكالئ يحقق مصلحة المشتري على حساب البائع

والحقيقة أن عقد الكالئ يخدم مصلحة المشتري أكثر من البائع. وذلك أن البائع حال تأجيل المبيع يواجه مخاطر أكبر من التي يواجهها المشتري حال تأجيل الثمن. فالبائع (المنتج أو الموزع) يتحمل مخاطر الإنتاج والنقل والتخزين، بينما المشتري يتحمل مخاطر الثمن فحسب، وهي أقل بطبيعة الحال نظراً لارتفاع سيولة الثمن مقارنة بسيولة المبيع. وقد نظر الفقهاء إلى هذا الملحظ، ولذلك قالوا إن دَين السلم «غيرُ مستقر» بخلاف دَين الثمن في البيع الآجل، فهو مستقر.[٥] فإذا تأجل الثمن والمبيع معاً كانت المخاطر التي يتحملها البائع بالضرورة أكبر من التي يتحملها المشتري. والبائع لا بد له من تمويل الإنتاج أو التخزين، فهو يتحمل بالإضافة إلى ذلك مخاطر التمويل، أما المشتري فليس في نفس العقد ما يستدعي حاجته للتمويل. ويشترك الطرفان في تحمل خطر عدم الوفاء من كل منهما. فالمخاطر التي يتحملها المشتري يتحمل نظيرها البائع، ويزيد الأخير عليه بمخاطر إضافية.

وهذا خلاف الحاصل في السلم والبيع الآجل. ففي السلم يتحمل البائع مخاطر الإنتاج أو التخزين

---

[١] الفروق ٣/٢٩٠، الفرق ٢٠٠.

[٢] انظر الموسوعة الفقهية «قرض» ٣٣/١٣٣، عقد القرض لنزيه حماد ص ٧٠، البيان والتحصيل ٧/١١٢، ٢٨٢.

[٣] *Handbook of Modern Finance*, E5.05[1].

[٤] رواه أحمد وأصحاب السنن، انظر صحيح الجامع (٧٦٤٤).

[٥] انظر الموسوعة الفقهية «دَين»، ٢١/١٢٦، ١٢٩.

فحسب، لكنه لا يتحمل خطر ائتمان المشتري، لأن الأخير قد دفع الثمن مقدماً. كما لا يتحمل خطر التمويل من طرف ثالث لأن المفترض أن يتم تمويل البيع من الثمن المقدم. والصورة أوضح في البيع الآجل، حيث يتحمل البائع خطر ائتمان المشتري، لكنه لا يتحمل مخاطر التمويل أو الإنتاج.

فالعقد إذن يحقق مصلحة المشتري على حساب البائع، وإنما يلجأ البائع لهذا العقد إما بسبب المنافسة لإرضاء المشتري،[١] أو بسبب ارتفاع المخاطرة التي يواجهها البائع لو اكتفى بالسوق الفورية، فيقبل بأخف الضررين، كما يقال.

لكن يزيد الأمر سوءاً الحجج النظرية التي تشير إلى أن سوق المستقبليات تؤدي إلى زيادة تذبذب السعر الفوري.[٢] وبناء على ذلك تزداد الحاجة للمستقبليات في مقابل ازدياد مخاطر السوق الحاضرة. وهذا يعني أن ما نراه اليوم من الحاجة للمستقبليات أقل من الحاجة الفعلية. كما أنه يؤدي إلى تقليل اللجؤ إلى السوق الفوري، مع كونه يمثل الوضع الطبيعي للتبادل (كما تشير لذلك عبارات الفقهاء (انظر ص ٤٨) وكما تدل عليه النظرية الاقتصادية). وفي تصوري فإن استعمال أي عقد مناقض لمقاصد الشريعة الإسلامية يؤدي غالباً إلى التأثير على وضع السوق بحيث يزداد استعمال العقد الممنوع وتصعب الاستفادة من العقد المشروع، نظراً للتنافر الذي ينطوي عليه كل منهما تجاه الآخر. والاستطراد في هذه النتيجة يخرج بنا عن مقصود البحث.

الأثر الإيجابي للمستقبليات

وفيما يتعلق بالآثار الإيجابية للمستقبليات، مثل إظهار المعلومات المتعلقة بالسعر المستقبلي وتوزيع المخاطرة، فليس هناك ما يستوجب انتفاءها عن المداينات الشرعية، بل قد تكون متحققة في الأخيرة بشكل أفضل. فجانب الاحتماء في حق البائع (المزارع مثلاً) متحقق في بيع السلم، ويعطي البائع الفرصة للانتفاع بالثمن وعدم اللجوء إلى طرف ثالث للحصول على التمويل. والدور «المعلوماتي» لأسعار المستقبليات موجود في السلم وفي البيع الآجل. فوجود الأجل، ومن ثم المخاطرة، في هذين العقدين يسمح بظهور توقعات المتعاملين في السوق وتفضيلاتهم المتعلقة بالحسم الزمني وبكراهة المخاطرة، وما يستتبع ذلك من كفاءة في توزيع الثروة (allocation efficiency). وفي نفس الوقت فإن اشتراط تسليم أحد البدلين حين التعاقد يقلص فئة المجازفين (speculators) ومن ثم يسمح بأداء أفضل للسوق الآجلة، وبالمحافظة على استقرار الأسعار في السوق الفورية. أي أن المداينات الشرعية جمعت مزايا المستقبليات وبيع الكالئ، وتخلصت من مساوئها.[٣]

---

[١] عن مساوئ المنافسة انظر: *Financial Conditions & Macroeconomics*, p. 45, 56; *The End of Economics*

[٢] انظر: *Palgrave Dictionary*, vol. 2, p. 182, 210; *Handbook of Experimental Economics*, pp. 464-465.

[٣] وانظر أيضاً: Khan, M. F., 1996, "Islamic Futures Markets," IDB.

خاتمة

١. بدائل عقد الكالئ

٢. خلاصة البحث

البدائل الشرعية لعقد الكالئ

لا بد في خاتمة هذا البحث من الإشارة إلى البدائل الشرعية لعقد الكالئ. فهي تحقق المصالح المرجوة منه، لكنها تتجنب المفاسد التي يتضمنها، أو على الأقل تقللها إلى الحد الأدنى.

تقدم أن أهم المصالح التي يحققها عقد الكالئ هي الضمان ضد المخاطر المستقبلية، فيما يتعلق بالسعر أو توافر البضاعة. ويُعبر عن هذا أحياناً بالتخطيط والبرمجة، أو تنظيم التجارة ونحو ذلك. وقد يسمى العقد «عقد التوريد» أو «بيع الجلَب». لاحظ أن الحاجة للتمويل بالرغم من كونها قائمة لكنها خارجة عن المصالح التي يقدمها العقد، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك. ولاحظ أيضاً أن الحاجة إلى التصنيع تُدخل العقدَ في دائرة الاستصناع، وسيأتي الحديث عنه إن شاء الله. فسيقتصر البحث على مصلحة الضمان أو التخطيط.

وعقود المداينات الشرعية تحقق هذا الغرض. فالبيع الآجل والسلم كلاهما يُنشئ ضماناً. الأول للثمن، والثاني للمبيع. وليس صحيحاً أن التعجيل في هذين العقدين تَقتصر مصلحتُه على التمويل.[1] فالتمويل دَين، والدَين ينشئ الضمان. فسواءاً كانت رغبة المتعامل هي في التمويل أو الضمان، فالعقد يحقق الأمرين معاً، لأنهما لا ينفكان عن بعضهما. ثم إن التمويل لا بد منه، وإنما أمكن التعاقد بالكالئ، أي على الضمان استقلالاً، بسبب إمكان التعاقد على التمويل استقلالاً من خلال الربا. فوجود التمويل الربوي هو الذي سمح بوجود الكالئ بالكالئ. وإلا ففي غياب التمويل الربوي سيجد البائع أن من مصلحته أن يقبض الثمن مقدماً، ليحصل بذلك على التمويل من نفس الجهة التي ترغب في الشراء، وهذا يجعل العقد أكثر كفاءة، كما تقدم.

بالإضافة إلى ذلك فإن دفع الثمن مقدماً له آثار مهمة على حوافز الطرفين للمحافظة على العقد وعدم الرغبة في فسخه، كما تقدم ذلك تفصيلاً (ص ٦٣)، وأن ذلك يعالج مشكلة الغرر الإرادي (moral hazard) المصاحب لعقد الكالئ. فدفع الثمن مقدماً قد يراد به التمويل، وقد يراد به الضمان، وقد يراد به ضبط حوافز الطرفين لاستدامة العقد. فأياً كان مقصود المتعاملين بهذا العقد فهو يحققها جميعاً.

فإن خشي المشتري أن يأخذ البائعُ الثمن ولا يوفي بالتزامه، فبإمكانه أن يأخذ ضماناً مصرفياً بذلك. أي أن تطبيق عقد السلم يجعل البائع هو الذي يقدم خطاب الضمان وليس المشتري، عكس ما هو حاصل في الواقع.

ومن الممكن أن يتفق الطرفان على دفع الثمن مقدماً لطرف ثالث، مصرف على سبيل المثال، ويكون المبلغ تحت إشراف الطرفين.

فإن كانت الصفقة كبيرة، ودَفْعُ كامل الثمن مقدماً فيه مضرة على المشتري، فمن الممكن أن يتفق الطرفان على تقسيم الصفقة إلى مراحل، كل مرحلة تعتمد على التي تسبقها. فيتفقان على تسليم المرحلة الأولى في تاريخ محدد، ويدفع المشتري ثمن المرحلة الأولى مقدماً إما إلى البائع أو يودعه لدى مصرف. ويُتفق على أن البائع إذا سلّم المرحلة الأولى حسب الاتفاق فالمشتري يدفع ثمن المرحلة الثانية ويلتزم البائع بتسليم المرحلة الثانية في

---

[1] كما أشار لذلك د. منذر قحف في «عقد التوريد» ص١٦–١٧.

تاريخ لاحق، وهكذا.

فبهذه الطريقة لا يكون البائع بموجب العقد مديناً بكامل الصفقة، بل بالمرحلة الأولى منها فقط. كما لا يضطر المشتري إلى دفع كامل الثمن مقدماً. وفي نفس الوقت فإن الاتفاق يلزم البائع بالوفاء بكل مرحلة إذا تمت المرحلة السابقة لها، ولا يترك له حرية اختيار الوفاء من عدمه. وليس في هذه الصيغة غرر، لأن العقد معلق على أمر معلوم هو في قدرة البائع وفي إمكانه، وليس معلقاً على أمر احتمالي ليس لأي من الطرفين فيه يد.

فإن كان المشتري لا يملك الثمن مقدماً فيمكن أن يحصل على التمويل بأي ترتيب مناسب مع المصرف بحسب القواعد الشرعية.

ومهما يكن من أمر فإن ما قد يرد على هذه الحلول، أو نحوها مما يتم تطويره لمواجهة مستجدات الحياة، أقل بجميع المقاييس مما يرد على عقد الكالئ بمقياس المشروعية أو مقياس الكفاءة.

عقد الاستصناع

أما فيما يتعلق بالاستصناع، فالفرق بينه وبين البيع المحض استوجب الفرق في خصائص البدلين. فالعمل شرط وجزء مهم من الاستصناع، وذلك يجعله شبيهاً بالإجارة، والإجارة يجوز فيها تعجيل الأجرة وتأجيلها.[١] ومقاصد التشريع في العقود الواردة على العمل تختلف عن تلك الواردة على المال، كما نبه على ذلك العلامة الطاهر بن عاشور.[٢] وتشوف الشارع إلى الآثار الإيجابية للعمل، وما يترتب عليه من قيمة مضافة للاقتصاد، جعلته يغتفر في عقود العمل من الغرر ما لا يغتفر في عقود التبادل المالي. وتفصيل ذلك لا يتسع له المقام.

وأختم هذه الفقرة بدعوة الباحثين في حقل الاقتصاد والتمويل الإسلامي للبحث في مجال تطوير صيغ تمويل تتفق مع القواعد الشرعية وتلبي مستجدات العصر، بدلاً من صرف الجهد إلى نقض الأحكام الشرعية الثابتة بإجماع الأمة التي عصمها الله تعالى من الاجتماع على ضلالة.

---

[١] بيع المرابحة، محمد الأشقر، ص ١٦٣. وصرح السرخسي بأن الاستصناع «بيع عين شرط فيه العمل»، المبسوط ١٥ / ٨٤.

[٢] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٨٤–١٨٨.

خلاصة البحث

١ . عقد الكالئ هو كل بيع أنشأ دَيناً وخلا عن القبض.

٢ . ثبت الإجماع على تحريم الكالئ بالكالئ أو الدَين بالدَين، واتفق على ذلك علماء الأمة، ابتداءاً من الصدر الأول والقرون المفضلة، حتى العصور المتأخرة.

٣. حديث النهي عن الكالئ تلقته الأمة بالقبول تصديقاً وعملاً، فهو بذلك حجة شرعية.

٤ . عقد الكالئ ينافي حكمة مشروعية البيع، كما ينافي مقاصد التشريع في التبادل، مثل مقاصد الرواج وإبراء الذمة.

٥ . وعقد الكالئ معاوضة على الضمان، فهو نظير المعاوضة على الزمن في الربا، والجميع ممنوع بإجماع العلماء.

٦ . وهو ينافي قاعدة الخراج بالضمان، ويؤدي إلى ربح ما لم يُضمن.

٧ . كما أنه يتضمن عقدين في عقد، وصفقتين في صفقة.

٨ . وهو أقل نفعاً من صيغة سلفني أسلفك المتفق على تحريمها، فهو أولى بالتحريم.

٩ . وما فيه من الغرر أكثر مما في البيع قبل القبض، فهو أولى بالنهي.

١٠ . عقد الكالئ اجتمعت فيه أصول البيوع الممنوعة جميعاً، وفوق ذلك فهو ينافي مقاصد التشريع في البيوع خصوصاً. وهذا من أقوى الأدلة على فساد هذه المعاملة.

١١ . المداينات الشرعية تحقق مصلحة عقد الكالئ، وتخلو في نفس الوقت عن مفاسده.

١٢ . من السهل تطوير صيغ جديدة للتعامل تلبي الاحتياجات المعاصرة، دون الوقوع في المحاذير الشرعية.

والحمد لله رب العالمين.

ملحق

مناقشة الصورة التي أجازها الإمام ابن القيم رحمه الله

قسم ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين (٢/ ٩) صور بيع الدين بالدين إلى ثلاثة أقسام:

١. واجب بواجب، وهو صورة ابتداء الدين بالدين التي سبق الحديث عنها، وهو بيع مؤجل البدلين.

٢. ساقط بساقط، وهي صورة المقاصة بين الديون في الذمم، وهي جائزة على الراجح.

٣. واجب بساقط، «كما باعه دينا له في ذمته بدين آخر من غير جنسه، فسقط الدين المبيع ووجب عوضه، وهي بيع الدين ممن هو في ذمته»، ويرى رحمه الله أن هذه الصورة جائزة.

واحتج في ذلك بأن المدين ينتفع بسقوط الدين الأول عنه، ويربح الدائن بالدين الثاني. قال: «وإذا جاز أن يشغل أحدهما ذمته والآخر يحصل على الربح، وذلك في بيع العين بالدين، جاز أن يفرغها من دين ويشغلها بغيره، وكأنه شغلها به ابتداء إما بقرض أو بمعاوضة. فكانت ذمته مشغولة بشئ فانتقلت من شاغل إلى شاغل».

واحتج أيضاً بالحوالة، قال: «فإن الحوالة اقتضت نقل الدين وتحويله من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه. فقد عاوض المحيل المحتال من دينه بدين آخر في ذمة ثالث. فإذا عاوضه من دينه على دين آخر في ذمته كان أولى بالجواز».

ولم ير دخول هذه الصورة في بيع الكالئ بالكالئ، ومن ثم لا يتناولها النهي لا باللفظ ولا بالمعنى. قال: «وقد حُكي الإجماع على امتناع هذا، ولا إجماع فيه، قاله شيخنا واختار جوازه، وهو الصواب». وقال أيضاً في موضع آخر (٣/ ٣٤٠ ط سعد): «فلا إجماع معلوم في المسألة، وإن كان قد حُكي وليس مما نحن فيه. فإن المانع من جوازها رأى أنها من باب الدين بالدين، بخلاف ما نحن فيه. والمجوز له يقول: ليس عن الشارع نص عام في المنع من بيع الدين بالدين، وغاية ما ورد فيه حديث وفيه ما فيه: «أنه نهى عن الكالئ بالكالئ»، والكالئ هو المؤخر. وهذا كما إذا كان رأس مال السلم ديناً في ذمة المسلِم، فهذا ممنوع بالاتفاق لأنه يتضمن شغل الذمتين بغير مصلحة لهما. وأما إذا كان الدين في ذمة المسلَم إليه فاشترى به شيئاً في ذمته فقد سقط الدين من ذمته وخلفه دين آخر واجب، فهذا من باب بيع الساقط بالواجب فيجوز كما يجوز بيع الساقط بالساقط في باب المقاصة.»

ولأني لم أقف على قول شيخ الإسلام صريحاً في هذه المسألة، بل وجدت خلافه، ستنحصر المناقشة فيما ورد في كلام الإمام ابن القيم رحمه الله، وهي في مقامات:

١. ثبوت الإجماع على منع هذه الصورة. وقد صرح بذلك الإمام ابن المنذر. قال ابن قدامة المقدسي: «إذا كان له في ذمة رجل دينار، فجعله سلماً في طعام إلى أجل، لم يصح. قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من أحفظ عنه العلم، منهم مالك والأوزاعي والثوري وأحمد وإسحاق وأصحاب الرأي والشافعي. وعن ابن عمر أنه لا يصلح ذلك.» (المغني ٦/ ٤١٠).

وأثر ابن عمر رواه عبدالرزاق (٨/ ٩٠) والبيهقي (٦/ ٢٥). ورواية عبدالرزاق: عن الثوري عن كليب

بن وائل قال: «سألت ابن عمر عن رجل [لي] عليه دراهم ، أكتبها عليه طعاماً؟ قال: لا».

والناظر في النقول التي ذكرها د. نزيه حماد (ص ٢٥٣-٢٥٥) يجد الفقهاء من شتى المذاهب على مر العصور متفقين على منع هذه الصورة، وهو ما حدا د. نزيه إلى التصريح بأنه «لا خلاف بين الفقهاء في منعه». فالتصريح بالإجماع قائم، وآثار الصحابة وأقوال الفقهاء من المذاهب توافق ذلك، وليس مع المجيز أثر عن أحد من الصدر الأول بجواز هذه الصورة. وقد قرر شيخ الإسلام أن من أصول الأئمة أن أقوال صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم المنتشرة لا تترك إلا بمثلها (بيان الدليل في بطلان التحليل، ص ٢٠٨). بل قرر رحمه الله أنه «متى انقرض عصر أهل الاجتهاد من غير خلاف ظاهر لم يُعتد بما بعد ذلك من خلاف غيرهم بالاتفاق» (ص ٣٣٨)، وأنه يكفي في الاحتجاج أن تكون مقالات السلف والأئمة منتشرة مشهورة من غير أن يعرف عن أحد منهم في ذلك خلاف (ص ٣٤٠).

٢. أن التعليل الذي ذكره ابن القيم رحمه الله لمنع ابتداء الدين بالدين ثابت في صورة فسخ الدين بالدين التي أجازها. فإن المدين في الصورة الأخيرة تنشغل ذمته بدين أكثر قيمة من الدين السابق، دون أن يقبض شيئاً لينتفع به. والعقود المقصود منها القبض، كما أكد على ذلك شيخ الإسلام في غير ما مناسبة. وحكمة البيع أصلاً هي تبادل المنافع، فإذا انتفى القبض انتفت حكمة تشريع البيع ابتداء. وما حصل من مصلحة إبراء ذمة المدين من الدين الأول يقابلها شغلها بالدين الثاني. والدين الثاني سيكون زائداً على الأول بالضرورة، نظراً لأنها معاوضة يراد بها الربح، والدائن لن يرضى بالتأجيل دون مقابل. فالزيادة في الدين هي في مقابل الأجل. فآل الأمر إلى زيادة انشغال ذمة المدين دون انتفاع منه بشيء. وهذا شغل للذمة بلا فائدة، وهو نفس تعليله رحمه الله لصورة ابتداء الدين بالدين.

٣. أن هذه المعاوضة يراد بها الربح. فأي ربح يحصل عليه الدائن فهو ربح لما لم يضمنه بالضرورة، إذ الدين الأول لم يكن في ضمانه، بل في ضمان المدين، فلما باعه بربح، صار قد ربح ما لم يضمنه. فهي منهيٌ عنها بالنص.

وقد استند شيخ الإسلام إلى ذلك في منع هذه الصورة. قال رحمه الله في سياق مسألة بيع دين السلم ممن هو عليه، في الجواب عن حديث: «من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره»: «والحديث في إسناده نظر. وإن صح، فالمراد به أنه **لا يجعل دين السلم سلفاً في شيء آخر**، ولهذا قال: «فلا يصرفه إلى غيره، أي لا يصرفه إلى سلف آخر، **وهذا لا يجوز لأنه يتضمن الربح فيما لم يضمن**» (الفتاوى ٢٩/ ٥١٩). وقال في موضع آخر: «المراد به أن لا يجعل السلف سلماً في شيء آخر، فيكون معناه النهي عن بيعه بشيء معين إلى أجل، **وهو من جنس بيع الدين بالدين**. ولهذا قال: «لا يصرفه إلى غيره» أي لا يصرف المسلم فيه إلى مسلم فيه آخر» (٢٩/ ٥١٧).

فها هو شيخ الإسلام يصرح أن بيع دين السلم لمن هو عليه إذا كان بيعاً بسلم آخر كان ربحاً لما لم يضمن، فهو منهي عنه، وأنه من جنس بيع الدين بالدين. وهذا صريح في منعه لمسألة فسخ الدين بالدين. وقوله رحمه الله هنا متأيد بالدليل، وما نقله عنه ابن القيم، إن كان قد ثبت ولم يرجع عنه، غير متأيد بالدليل. فالأخذ بما وافق الدليل من قوليه أولى.

٤. وهي ذريعة ظاهرة لربا النسيئة. فإن الدائن، إذا عجز المدين عن سداد دينه، يبيع الدين بدين آخر من جنس مغاير، بربح إلى أجل لاحق. فإن عجز المدين عن وفاء الدين الثاني، باعه إياه بدين ثالث بجنس مغاير، وقد يكون هو نفس جنس الدين الأول، لكن هذه المرة بربح إضافي. وهكذا تتوالى الزيادة في الدين، حتى يصبح أضعافاً مضاعفة، وهي نفس علة منع ربا النسيئة. ولا مناص من منع هذا النمو للدين إلا بمنع المعاملة ابتداء.

قال شيخ الإسلام في مختصر الفتاوى المصرية (ص ٣٦٨-٣٦٩): «ومن اشترى قمحاً إلى أجل ثم عوض البائع عن الثمن سلعة إلى أجل لم يجز. وكذلك إن احتال على أن يزيده في الثمن ويزيده في الأجل بصورة يظهر رباها لم يجز، ولم يكن عنده إلا الدين الأول، فإن هذا هو الربا الذي أنزل الله فيه القرآن: يقول الرجل لغريمه عند محل الأجل: تقضي أو تربي».

ولهذا السبب لم يرتض الشيخ عبدالرحمن بن قاسم في حاشيته (٤/ ٥٢٣) القول بالجواز الذي تبناه ابن القيم رحمه الله، فقال معقباً على قوله: «لكن القول بالمنع قول الجمهور، لا سيما الاحتيال في قلب الدين على المعسر إلى معاملة أخرى بزيادة مال. وذكر الشيخ (يريد شيخ الإسلام) أنه حرام باتفاق المسلمين».

وتعقبه كذلك الشيخ عمر المترك، فرجح القول بمنع هذه الصورة، قال: «ويؤيد عدم الجواز أن هذا أشبه ما يكون بربا الجاهلية. والمحذور الذي لأجله حُرم ربا الجاهلية موجود هنا، فإنه كان من رباهم أن الرجل يكون له على الرجل المال المؤجل فإذا حل الأجل قال له: أتقضي أم تُربي؟ فإن وفاه وإلا زاد هذا في الأجل وزاد هذا في المال. فإن كانت بنت مخاض جعلها بنت لبون، وهذا هو الربا الذي حرم بإجماع المسلمين» (الربا والمعاملات المصرفية، ص٢٩٦).

كما تعقبه كذلك محمد الأشقر، فنقل الإجماع الذي ذكره ابن المنذر، ورجح المنع لأنه من الدين بالدين، قال: «ولأنه يكاد يكون من جنس ربا الجاهلية، حيث يقول الدائن للمدين العاجز عن الدفع: إما أن تقضي وإما أن تربي» (بيع المرابحة، ص ١٤٤).

٥. وقول الإمام «وإذا جاز أن يشغل أحدهما ذمته والآخر يحصل على الربح، وذلك في بيع العين بالدين، جاز أن يفرغها من دين ويشغلها بغيره»، قياس مع الفارق المؤثر. فإن بيع العين يستلزم حصول الانتفاع بقبض العين، وفي الصورة هنا لا انتفاع مطلقاً. والمقصود بالمعاوضات الانتفاع، فكيف يقاس ما يحقق مقصد الشرع على ما يناقضه؟

٦. والاحتجاج بالحوالة كذلك في البُعد. فإن الحوالة معاملة يراد بها الاستيفاء وإبراء ذمة المدين، كما قرر ذلك شيخ الإسلام (الفتاوى ٢٠/ ٥١٢). وتبعاً لذلك لا يزاد في قيمة الدين، بل الدين ثابت كما هو. ومهما تكررت الحوالة فذمة المدين لا تزداد انشغالاً، بل باقية على حالها. فلا يصح قياس معاملة هدفها الربح على أخرى لا يراد بها الربح، كما لا تقاس معاملة يزداد فيها الدين في ذمة المدين، على أخرى يبقى فيها ثابتاً، بل مآله في الحقيقة إلى السقوط وإبراء ذمة المدين نهائياً.

٧. وقوله رحمه الله «فهذا من باب بيع الساقط بالواجب فيجوز كما يجوز بيع الساقط بالساقط في باب المقاصة» غريب منه رحمه الله، فإن المقاصة إبراء للذمة، وهذا شغل لها، فأين هذا من ذاك؟

والحاصل أن جواز فسخ الدين بالدين يناقض أصول التشريع في المعاملات، كما يناقض الأصول التي قررها الإمام ابن القيم وشيخه ابن تيمية، رحمة الله عليهما، بالإضافة إلى تصريح شيخ الإسلام ابن تيمية بمنع هذه الصيغة، وتعقب عدد من أهل العلم لابن القيم رحمه الله في إجازته لها. فهي في معنى الكالئ بالكالئ، وتشترك معه في أكثر العلل التي يتضمنها، فالنهي يتناولها بعموم المعنى. كما أن الإجماع منعقد على منعها. فثبت بذلك منعها بالنص والإجماع، والعلم عند الله تعالى.